Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi / The Journal of International Social Research
Cilt: 11 Sayı: 59 Ekim 2018 Volume: 11 Issue: 59 October 2018
www.sosyalarastirmalar.com Issn: 1307-9581
http://dx.doi.org/10.17719/jisr.2018.2742

İMÂMET DOKTRİNİNİN ŞİÂ-İMÂMÎYYE'NİN İLAHÎYYÂT İNANCINA ETKİSİ

IMPACT OF IMAMAMATE DOCTRIN ON SHIA-IMAMIYYAH'S THEOLOGICAL BELIEF[*]

Nezir MAVİŞ [**]
Burhanettin KIYICI [***]

Öz

İmâmet Doktrininin Şiâ-İmâmîyye'nin ilâhiyyât inancı üzerindeki etkisini kelâmî açıdan ortaya koymayı amaçlayan bu makalede, bu fırkanın temel kaynaklarından derlenen rivayet ve yorumlarda söz konusu etkinin izleri sürülmektedir. İmâmetin nas ve tayine dayandığını ileri süren İmâmîyye, her açıdan imamı Hz. Peygamber ile kıyaslamıştır. Daha çok rivayetlerle temellendirmeye çalıştığı bu düşüncesine bazı nasları da dayanak yaparak Resûlullah'ın ilmi gibi üstün bir ilimle donatıldığını söylediği imamın güvenirliğine halel getirmemek amacıyla Allah'a noksanlık nisbetini gerektiren "bedâ" inancını benimsemiştir. Bir yandan bu inancı Allah'ın aşkınlığı ve ona kulluğun zirvesi olarak sunarken diğer yandan da onu "nesh"le özdeşleştirmeye çalışarak meşru bir zemine oturtmaya gayret etmiştir. Ancak her iki düşüncenin sebep ve sonuçlarının birbirine benzememesi, bedâ'nın nesh ile özdeşleştirilemeyeceğini ortaya koymaktadır.

Anahtar Kelimeler: İmâmîyye, İmâmet Doktrini, Bedâ İnancı, Nas ve Tayin, Mâsumiyet.

Abstract

In this study, which aims to reveal the influence of the Imamate Doctrine on the beliefs of Shia-Imamiyyah in terms of kalam is traced this influence in the narratives and opinions on the subject compiled from the main sources of Imamiyyah. Asserting that Imamate is based on verse and nomination, Imamiyyah compares the Imam from every angel vith the Prophet. Imamiyyah, furthermore, using some nas as base to this idea, which it tries to ground rather on narratives. Adopting the belief "badâ", which necessitates the defiance "incompleteness" in Allah in order that the imam, allegedly illuminated with transcendent knowledge, and his trustworthiness will not be prejudiced, Imamiyyah presents this belief, on one hand, as the transcendence of Allah and the peak of worshipping him, while on the other, tries to position it on a legitimate ground by identifying it with "naskh". The fact that the causes and consequences of both thoughts are not alike, suggests that the bedâ can not be identified with the naskh.

Keywords: Imamiyyah, Imamate Doctrine, Bada Belief, Verse and Nomination, Innocence.

Giriş

İmâmîyye, Hz. Peygamber (11/632)'den sonra onun yerine geçerek Müslümanların liderliğini üstlenecek kişinin (imam)[1] mâsum olup nas ve tayinle belirlendiğine ve ona itaatin farz olduğuna inanan Şiî düşüncenin ana gövdesini oluşturmaktadır (Nevbahtî, 2012, 51-52; Ebû Halef el-Kummî, 1941, 15-16). Bu fırkanın lakabı mahiyetindeki "Râfıza", erken dönemde nas ve tayin inancını taşıyan tüm kesimlere, muhalifleri tarafından verilmiş şemsiye bir isimdir (Eş'ârî, 2005, 5-6). Ali b. Ebû Tâlib (40/661)'le başlayıp Muhammed b. Hasan el-Askerî (260/873) ile biten nas ve tayine dayalı on iki imam inancını benimseyenler için kullanılan "İsnâaşerîyye" ismi müteahhirîn Şiî ûlemâ tarafından İmâmîyye'ye tahsis edilmiştir (İbn Haldûn, 2004, I, 379).

Nas, tayin ve mâsumiyete dayanan İmâmet Doktrini'ne göre peygamber gibi Allah tarafından belirlenen ve peygamber tarafından tayin edilen imam, her türlü hata, yanlışlık ve bilgisizlikten beridir (Şeyh Sadûk, 1971, 33; Şeyh Müfîd, t.y., 35-40). İmâmîlere göre önceki tüm peygamberlere verilen ilim Hz. Peygamber'de toplanmış, ondan da imamlara geçmiştir. Dolayısıyla onlar, olmuş ve olacak her şeyi bilir, hiçbir şey onlara gizli kalmaz (Kuleynî, 1990, I, 247-249; İbn Kays, 1958, 330; Cezâirî, 2008, IV, 175-180).

İmamların her şeyi bildiğini ileri süren ve yanlış birşey söylemelerine olasılık tanımayan bu düşünce, gelecekteki bazı olaylara dair verdikleri haberlerin gerçekleşmemesi veya aksi şekilde gerçekleşmesinin muhal olduğu sonucunu doğurmuş, bu sonuç da bedâ inancına kapı aralamıştır. Böylece

---

[*] Bu makale Nezir MAVİŞ'in YYÜ İlâhiyât Fakültesi Kelâm ABD'de Dr. Öğretim Üyesi Burhaneddin KIYICI danışmanlığında yazmış olduğu "İmâmet Doktrininin Şîa-İmâmîyye İnançlarının Şekillenmesindeki Etkisi" adlı Doktora tezinin ikinci bölümünün "Bedâ İnancı" kısmından derlenmiştir.

[**] Dr., YYÜ İlâhiyât Fakültesi Kelâm ABD. e-mail: nezirmavis@hotmail.com. Tlf.: 5055866512.

[***] Dr. Öğr. Üyesi, YYÜ İlâhiyât Fakültesi Kelâm ABD. e-mail: burok25@gmail.com Tlf: 05333426927.

[1] Kendisine uyulan önder, manasında olan "imam", doğru yolda olsun ya da olmasın, bir topluluğun kendisine uyup rehber olarak benimsediği insan, kitap ve benzeri şeylerdir (Ebu'l-Fadl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükrim İbn Manzûr. *Lisânu'l-Arab*. Dâru Sâdır, Beyrut [tarihsiz], XII, 24; Ebu'l-Kasım Hüseyin b. Muhammed İbn Muffaddal er-Râğıb el-İsfehânî. *el-Müfredât fi garîbi'l-Kur'ân I-II*. [Thk.: Merkezü'd-Dirâsât ve'l-Buhûs], Mektebetu Mustafâ Nizâr el-Bâz, Mekke [tarihsiz], I-II, 29).

imamın önceden haber verdiği şeylerin farklı şekilde ortaya çıkmasından kaynaklanan değişim Allah'a havale edilerek imamın ilmine yönelen her türlü halelin önüne geçilmeye çalışılmıştır. Ancak mutlak ve ezelî olan Allah'ın değişimin mahalli olarak görülmesi, O'na noksanlık nisbet edilmesi anlamına gelmektedirki bu da tevhid inancı açısından sakıncalı bir duruma yol açmaktadır.

Allah'a noksanlık atfını gerektiren bedâ inancını meşru bir zemine oturmaya gayret eden İmâmîyye, ilkin bu inancı tam aksi şekilde Allah'ın ilim, irâde ve kudretinin her şeyi kuşatması anlamında O'nun mükemmelliği ve O'na kulluğun doruk noktası olarak nitelemiş, sonraki aşamada da ise onu şerî temellere dayanan neshle aynileştirmeye gayret etmiştir.

A- İmâmet Doktrininin Şiâ-İmâmîyye'nin İlâhîyyât İnancına Etkisi

1- Bedâ İnancı

Sözlükte "bedâ" (البدا) "zuhûr", yani önceden gizli olan bir şeyin ortaya çıkması anlamındadır (Hıllî, 2001, 199). Bu kelimenin bir diğer anlamı da kişi için önceden var olmayan yeni bir re'yin ortaya çıkması anlamındaki "hudûsu'r-re'y"dir (İbn Manzûr, t.y., XIV, 65-66; Tanâhî, 2008, 65-66; Zürkânî, 1995, II, 142; Hıllî, 2001, 199). Terim olarak ise bedâ, Allah'ın bir şeyi irade etmesinden sonra daha önce kendisine gizli olan bir hususun açığa çıkması demektir (Cürcânî, 1938, 39; Tahânevî, 1996, 313).

Sözlük anlamıyla bedâ, naslarda geçmektedir. وبدا لهم من الله ما لم يكونوا يحتسبون، وبدا لهم سيئات ما عملوا "Allah katında onlara hiç hesaplamadıkları şeyler beliriverir. İşledikleri kötülükler kendilerine belli olur" (39/Zümer, 47-48) ayetlerinde bedâ ifadesi, ilk anlamında kullanılmıştır. Aynı ifade, ثم بدا لهم من بعد ما رأوا الأيات ليسجننه حتى حين "Sonra kadının ailesi, delilleri Yusuf'un lehinde gördüğü halde onu bir süre için hapsetmeyi uygun buldu" (12/Yusuf, 35) ayetinde ise ikinci anlamıyla kullanılmıştır (Zürkânî, 1995, II, 142; Hıllî, 2001, 199).

Bedâ düşüncesini ortaya ilk koyanlar, ilâhî sıfatları nefyetmek için Allah'ın bilgisizlik ve cimrilikle nitelenmesi anlamını içeren "naks" sıfatını O'na atfeden Yahudilerdir. Bu hususa, وقالت اليهود يد الله مغلولة غلت أيديهم ولعنوا بما قالوا بل يداه مبسوطتان ينفق كيف يشاء "Bir de Yahudiler, 'Allah'ın eli bağlıdır' dediler. Söylediklerinden ötürü kendi elleri bağlansın ve lânete uğrasınlar! Hayır, O'nun iki eli de açıktır, dilediği gibi verir" (5/Mâide, 64) ayetinde işaret edilmektedir. Bozulmuş Tevrât'ta, Allah'ın insanoğlunun bozgunculuğunu, onu yarattıktan sonra öğrendiği ve insanı yaratmaktan pişman olduğu yazılıdır (Kitâb-ı Mukaddes, Tekvîn, 6). Yine bu kitapta, Allah'ın İsrailoğullarını helâk edeceğine dair va'dinden döndüğü de belirtilmektedir (Kitâb-ı Mukaddes, Hurûc, 32). Allah'ın sonucunu bilmediği bir iş yaptığı anlamına gelen bu ifadelere göre O, insanı yaratmayı irade ettiğinde bunun kendi iradesinin hilafına olacağını bilseydi, insanı yaratmazdı. Yani daha sonra ortaya çıkan bu durum Allah'a gizli kalmıştır. İşte bu da gizlilikten sonra ortaya çıkan bedâdır (Bahît, 2002, 5-9).

Yukarıda aktarılan bilgiler, bedâ inancının Yahudi menşeli olduğunu göstermektedir. İmâmîyye'de ise bu inancın ortaya çıkışı ve gelişmesi bir kaç aşamada gerçekleşmiştir. Bunlar (Hakyemez, 2006, 32)'de belirtildiği üzere Keysânîyye ile ilgili iddialar, bazı imamların bedâ ile ilgili sözleri ve İmâmîyye'nin artık ihtiyaç duymadığı bu düşünceyi, "nesh" anlamında yorumlamasıdır.

Fırak müellifleri, Keysânîyye'nin kurucusu Muhtar es-Sekâfî (67/687) ve düşüncelerinden söz etmektedirler (Nevbahtî, 2012, 62-68; Ebû Halef el-Kummî, 1941, 21-23; Bağdâdî, 1988, 46-54). Bu hususta geniş bilgi sunan Bağdâdî (429/1037-38), Keysânîyye'nin üzerinde birleştiği temel düşünceleri, Muhammed İbnu'l-Hanefîyye'nin (81/700) imâmeti ve bedânın câiz olduğu hususlar olarak aktarmaktadır. Müellifin verdiği bilgiye göre, İbnu'l-Hanefîyye adını suistimal ederek Hüseyin'in (61/680) intikâmını almak üzere biat aldığını söyleyen Muhtar, topladığı güçlerle Irak, Şâm ve Cezîre'yi ele geçirmiştir. Kendisine başkaldıran Kûfelilere karşı gönderdiği birliğin galip geleceğine dair vahiy aldığını söylemiş, birliği yenilgiye uğrayıp bu iddiası boş çıkınca da "Allah bana önceden zaferinizi va'detmişti, fakat sonradan bedâ yaptı (sözünden döndü)" diyerek يمح الله ما يشاء ويثبت وعنده أم الكتاب "Allah dilediğini siler, dilediğini de sabit kılıp bırakır. Ana Kitap (Levh-i Mahfûz) O'nun yanındadır" (13/Râ'd, 39) ayetini buna delil getirmiştir (Bağdâdî, 1988, 46-54).

Yahudilerden sonra bedâ inancının, Şiî fırkalardan olan Keysânîyye'de ortaya çıktığı görülmektedir. Bu düşüncenin onlardan İmâmîyye'ye geçtiğini belirten Bağdâdî (1928, 66), bu inancı yayan kişinin Hişâm b. el-Hakem (179/795) olduğunu söylemektedir. Müellifin verdiği malumata göre ilâhî ilmin ezelî olmadığını söyleyen Hişâm, ilmin böyle olmasının, ilişiklerinin de ezelî olmasını gerektirdiğini ileri sürmüştür. Buradan hareketle de Allah'ın bir şeye dair ilminin, o şey var olduktan sonra ortaya çıktığını iddia etmiştir.

Râfıza'nın bedâ konusunda temas ettiği diğer bir nokta da birçok uydurma rivayeti imamlara nisbet etmesidir. Bu uydurmaları ilk ortaya koyan kişi, kendisine "ismet" ve "gayb ilmi"ni nisbet eden Muhtar es-Sekâfî'dir (Zürkânî, 1995, II, 144).

Kuleynî (1990, I, 198) ve Şeyh Sadûk (1927, 223)'un imamlara nisbetle aktardıkları rivayetlerde, "Allah'ın, yalnızca kendisine ibadet etmek, O'na şirk koşmamak ve O'nun dilediğini takdim, dilediğini ise te'hir ettiğini ikrâr etmek üzere peygamber gönderdiği" belirtilmektedir. İmâmîyye bu tür rivayetlerdeki "takdim" ve "te'hir"i bedâ olarak açıklamaktadır. Bu husus da dikkate alındığında bedâyı peygamberliğin şartı olarak gördükleri anlaşılmaktadır. Câfer es-Sâdık'a atfen aktarılan şu rivayette ise bu husus açıkça ortaya konulmaktadır: "Allah için şu beş şeyi ikrâr etmeden hiç kimseye nebîlik verilmemiştir: Bedâ, irade, sücûd, ubudîyyet ve taât." (Kuleynî, 1990, I, 198; Şeyh Sadûk, 1927, 223).

Şiî fırak kaynaklarında aktarılan bilgiler, bedâ inancının ikinci aşamasına ilişkin önemli ipuçları içermektedir. Nevbahtî (310/922 [?])'nin verdiği bilgiye göre Câfer es-Sâdık, oğlu İsmail'in kendisinden sonraki imam olduğunu haber vermiş, ancak kendisi hayattayken oğlu ölmüştür. Bunun üzerine şiâsının büyük kısmı, "Câfer bize yalan söyledi. O imam değilmiş. Çünkü imam yalan söylemez" diyerek onun, "Allah, İsmail'in imâmetinde bedâ yaptı" sözünü aleyhinde kullanıp bedâyı inkâr etmişlerdir (Nevbahtî, 2012, 109-110).

Sözleri vahye dayandırılarak hata ve yanılmadan beri olduğu ileri sürülen imamın ilmine halel getiren bu olayın, İmâmî düşüncede büyük bir krize yol açtığı (Nevbahtî, 2012, 128-129)'da belirtilmektedir. Buna göre Câfer es-Sâdık'ın şîasından, oğlu İsmail'in öldüğünü kabul eden bir kesim, imâmın ilminde ortaya çıkan bu değişimi -ona atfettikleri söz bağlamında- ilâhî ilim ve irade ile ilişkilendirerek Musa el-Kâzım'ın (183/799) imâmetini bedâ üzerine binâ etmiştir. Yine, önceki imamın sonrakini belirlediği anlamındaki "adaylık esası"nı reddederek Câfer'in kardeşinin imâmetini benimseyen bir diğer kesimin yanında, büyük bir kesim de İsmail'in ölümünü inkâr edip onun gizlendiğini (gaybet) ileri sürmüştür.

Şiî fırak kaynaklarında aktarılan bu veriler, İmâmet Doktrinini sarsan söz konusu olay üzerine Şiâ'dan büyük bir kitlenin nas ve tayin inancından vazgeçtiğini göstermektedir. Bu olay sonrasında Şiîlerin bir kısmının imâmetin babadan oğula geçtiğini ifade eden "verâset" ilkesini reddederek Câfer'in kardeşinin imâmetini benimsemesi ve Câfer'in yalan söylediğini düşünen diğer bir kesimin de bu gerekçeyle onun imâmetini reddetmesi bunu göstermektedir.

Onuncu İmam Ali el-Hâdî (254/868) döneminde de bedâ olayının tekerrür ettiği (Kuleynî, 1990, I, 384-385)'te aktarılan bir rivayetten anlaşılmaktadır. Buna göre Ali el-Hâdî'nin imâmetine işaret etmiş olduğu oğlu Muhammed, babası hayattayken ölmüştür. Bunun üzerine Ali el-Hâdî, diğer oğlu Hasan el-Askerî'ye (260/873), "Ey oğulcuğum! Senin için bir durum ihdâs eden (ağabeyinin ölümünden sonra senin imâmetini izhâr eden) Allah'a şükranlarını sun!" diyerek ölen oğlunun yerine onu imam tayin etmiştir.

Ebû Halef el-Kummî'den (301/913-14) aktarılan şu rivayette ise aynı olayın, imamın kalpten geçen düşünceleri (gaybı) bile bildiğini ifade eden bir şekilde anlatılması dikkat çekicidir:

> Ebû Hâşim Dâvud b. el-Kâsım el-Câferi şöyle dedi: "Ebu'l-Hasen Ali el-Hâdî'nin daha önce imâmetine işaret ettiği Oğlu Ebû Câfer (Muhammed) vefat ettiğinde Ebu'l-Hasen'ın yanındaydım. İçimden 'Bu, babam İbrahim ve oğlu İsmail'in olayı gibidir' diye düşünürken Ebu'l-Hasen bana dönerek 'Evet, ya Ebâ Hâşim, Ebû Abdullah'ın (Câfer es-Sâdık) imâmetine işaret ettiği oğlu İsmail hakkında bedâ yapan Allah, Ebû Câfer hakkında da bedâ yaparak onun yerine Ebû Muhammed'i koydu' dedi." (Kuleynî, 1990, I, 385; Tûsî, 2002, 125-26).

Konuya ilişkin verilerden, babaları tarafından imâmete aday gösterilen İsmail b. Câfer ve Muhammed b. Ali el-Hâdî'nin onlardan önce ölmeleri sonucunda, sözlerinin vahiy kaynaklı olduğuna inanılan imamın ilmine yönelen şüphenin, "bedâ" inancıyla önlenmeye çalışıldığı anlaşılmaktadır. Böylece aday imam öldüğünde imamın ilmine yönelen halel ve yeni adayın kim olacağı problemlerinin çözümünde başvurulan bedâ, İmâmet Doktrininin önemli bir inanç unsuru haline gelmiştir.

Gelinen bu noktada ilâhî ilmin değişebilirliğini söylemek gibi oldukça zor bir durumla karşılaşan İmâmîyye, bedâ kelimesinin bu yönünü daha belirgin şekilde ifade eden "hudûsu'r-re'y" anlamını perdeleme gereği duymuştur. Bu nedenle olsa gerektir ki, Şeyh Sadûk ve öğrencisi Şeyh Müfîd gibi müelliflerce bedânın "zuhûr" anlamına vurgu yapılarak bu düşünce "nesh" ile özdeşleştirilmeye gayret edilmiştir.

Bedânın "zuhûr" anlamını esas alan Şeyh Sadûk (1971, 10; 1927, 336), bu inancın nedâmet kaynaklı olmadığına vurgu yapmaktadır. Câfer es-Sâdık'ın "Allah'ın dün bilmediği bir şey için bugün bedâ yaptığını söyleyen kişiden uzağım!" sözünü hatırlatan müellif, bedâyı nedâmetle açıklayan kişinin küfrüne hükmetmektedir. Ona göre Câfer'in, "Allah, İsmail hakkında yaptığı gibi hiçbir şeyde bedâ yapmamıştır" sözü, onun "Allah için ceddim İsmail hakkında zuhûr eden beda gibi hiçbir bedâ vakî olmamıştır. Çünkü Allah, İbrahim'e oğlunu kesmesini emretmiş sonra büyük bir kurbanlığı ona feda etmiştir" sözüyle açıklık kazanmaktadır. Dolayısıyla önceki söz "Oğlum İsmail hakkında Allah için açığa çıkan durum gibi hiçbir şey

zuhûr etmemiştir. Benden sonraki İmam olmadığını bildirmek için İsmail'in canını benden önce almıştır" anlamındadır.

Bedâyı "insanların beklentilerinde ve zann-ı galiplerinde olmasını beklemedikleri şeyin meydana gelmesi" olarak tanımlayan Şeyh Müfîd (1992c, 65-66)'e göre varlığı bilinen, hâsıl olduğu konusunda zann-ı galip bulunan şeylerde bedâ câiz değildir. Bedâdaki "zuhûr", kendisine gizli olan bir durumun açığa çıkmasıyla Allah'ın bir azimetten başkasına intikal etmesi veya "teâkubü'r-re'y" (bir husustaki re'yi sonradan ikinci bir re'yin takip etmesi) şeklinde hakikî anlamda değil, "gazap" ve "rızâ"nın Allah'a mecâzen nisbet edilmesi anlamında "istiâre"dir. Câfer es-Sâdık'ın oğlu İsmail'e ilişkin sözü, öldürülmesinden korktuğu oğlu için Allah'ın ondan ölümü defetmesini dileyerek bu isteğinin gerçekleşmesini (zuhûr) kastettiği anlamındadır. Nitekim Câfer'in, "İsmail için iki kez öldürülmek yazılmıştı. Allah bunu ondan defetmek istedi ve ölümü İsmail'den def etti" sözü, "şartlı" olarak yazılmış bir hükmün değişebileceğini göstermektedir.

Görüldüğü üzere hocası gibi bedânın "zuhûr" anlamını esas alarak bunu Allah'ın ilk takdirini değiştirebileceği şeklinde açıklayan Şeyh Müfîd, bu düşüncesini "şartlı takdir" fikri üzerine bina etmektedir. Yani, her iki müellif de bedadaki değişimin mahalli olarak "ilim" yerine "takdir"i koymaktadırlar. Câfer es-Sâdık'ın, oğlu İsmail'e ilişkin sözünü, "Allah'ın İsmail'den ölümü defetmesinin ortaya çıkması" şeklinde anlamlandıran Şeyh Müfîd'in, bedânın "zuhûr" anlamına yönelik vurgusu ve buna ilişkin yorumu, bu düşüncenin taşıdığı olumsuz anlamı flulaştırma amacını gütmektedir. Ancak müellifin "şartlı takdir" fikrine dayandırdığı bu yorum da bedânın içerdiği "değişim"in yönünü Allah'tan başkasına çevirmemektedir.

Şeyh Sadûk ve Şeyh Müfîd, (Kuleynî, 1990, I, 197)'de geçen ecel konulu rivayetleri bedâya mesned yapmaktadırlar. İmamlara nisbet edilen bu rivayetlerde kendisinde ziyâdelik ve noksanlık olabilen "gayr-ı mahtûm" (kesinleşmemiş/şartlı) ecel (süre) ile "mahtûm" (kesinleşmiş) ecel olarak iki tür ecelden (vâdeden) söz edilmektedir.

Şartlı takdir düşüncesini, Allah'ın insanların davranışlarındaki olumlu veya olumsuz değişimler nedeniyle onlar hakkında önceden vermiş olduğu ilk hükmünde değişiklik yapması şeklinde açıklayan Şeyh Sadûk (1971, 10), buna dair bazı somut örnekler sıralamaktadır. Ona göre Allah, rahmet bağıyla andığı kulunun ömründe ziyâdelik, rahmetini kesme bağıyla andığı kulunun ömründe ise noksanlık yapar. Kul zinâ etse, Allah onun rızkını ve ömrünü kısaltır; kul iffetli olsa, Allah onun ömrünü ve rızkını arttırır. İşte tüm bunlar, Allah'ın şartlı olarak takdir ettiği durumlar olarak birer bedâ örneğidir.

Şeyh Müfîd (1992c, 66-67) de şartlı takdire ilişkin düşüncesine bazı ayetleri delil getirmektedir. Ona göre ثم قضى أجلا وأجل مسمىً عنده "Sonra (her birinize) bir ecel tayin etmiştir. (Kıyametin kopması için) Belirlenmiş bir ecel de O'nun katındadır" (6/En'âm, 2) ve ولو أن أهل القرى آمنوا واتقوا لفتحنا عليهم بركات من السماء والأرض "O (peygamberlerin gönderildiği) ülkelerin halkı inansalar ve (günâhtan) sakınsalardı, elbette onların üstüne gökten ve yerden nice bereket kapıları açardık" (7/Ârâf, 96) ayetleri, şartlı takdirle ilgilidir.

Müfessirler, 6/En'âm, 2. ayette geçen ilk eceli "ölümle noktalanan dünya yaşamı", ikincisini ise "yeniden dirilişle başlayacak kıyamet" olarak tefsir etmişlerdir (Mâturîdî, 2004, II, 92; İbn Kesîr, 1997, III, 219). 7/Ârâf, 96. ayetin yorumu da şöyledir: Hz. Peygamber'i inkâr eden kavimler, dünyada kuraklık ve kıtlıkla karşılaştıkları gibi âhirette de helâk olacaklardır. Şayet bu kavimler onun çağrısına uyarak şirkten sakınsalardı, bu hazin sona uğramayacak, dünya hayatında da bolca yağmur ve ürünle rızıklandırılacaklardı (Taberî, 1994, III, 472; Kurtubî, 1950, VII, 236).

Söz konusu ayetlerin, iman edip salih amel işleyenlerin cennete gireceğini, bunun aksini yapanların ise cehenneme gireceğini bildiren diğer ayetlerle aynı doğrultuda olduğu anlaşılmaktadır ki, bu da Allah yasası olan "Sünnetullah"tır. Dolayısıyla bu tür nasların bedâ inancına mesned yapılmasının "kıyâs maâ'l-fârık" türünden bir karşılaştırma olduğu ortaya çıkmaktadır.

Selefleri gibi bedânın "zuhûr" anlamını esas alan Şerîf el-Murtazâ (2008, I, 179), bu inancın şartlarından söz etmektedir. Bunlar: Emredilen fiilin, mükellefinin, yönünün ve vaktinin bir olması; başka deyişle bu dört özelliğin önceki emirde bulunan özelliklerle aynı olmasıdır. Müellife göre, bu dört şartı kendisinde toplayan nehiyden sonraki bir emir veya emirden sonraki bir nehiy, bedâdır.

İmâmî düşüncede bedâ inancının kullanıldığı bir diğer husus da "gaybet" olmuştur. Gaybetin süresinin uzamasını açıklayamayan İmâmîyye, bedâyı burada da devreye sokarak beklenen Mehdî'nin gaybetinin uzamasından doğan zihin karışıklığını dengelenmeye çalışmıştır. Erken dönem İmâmî müelliflerinden Ebû Abdullah en-Nûmânî (360/971), *Kitâbu'l-gaybe* adlı kitabında bu hususa müstakil bir bölüm ayırmıştır (Ebû Abdullah en-Nûmânî, 2011, 299-306). Burada Muhammed el-Bâkır ve Câfer es-Sâdık'a atfen aktarılan bir rivayette gaybete ilişkin bedâ şöyle ifade edilmiştir:

Allah bu işi (mehdînin gelişini) Hicrî yetmiş yılında yapmayı planlamıştı. Hüseyin öldürülünce öfkesi şiddetlendiği için bunu yüz kırk yılına erteledi. Sonra sizin bu hususu yayarak gizlilik perdesini aralamanız nedeniyle Allah da artık bu iş için bir vakit belirlemekten vazgeçti. Allah dilediğini siler, diledini de sabit kılar. Ümmü'l-kitâp O'nun katındadır." (Ebû Abdullah en-Nûmânî, 2011, 304).

Taraftarlarına gaybet hususunu açıklamakta zorlanan İmâmîyye'nin, bu tür rivayetlerle bunu aşmayı amaçladığı anlaşılmaktadır. Allah'ın gelecekte olacak şeyleri bilmediği, dolayısıyla sonradan ortaya çıkan olaylar neticesinde önceki kararlarını gözden geçirerek düzelttiği anlamını içeren bu anlatımlarda Allah'a bilgisizlik nisbet edildiği görülmektedir. İşte bu anlam çerçevesi, bedâ inancının temelini oluşturmaktadır.

Bedânın "zuhûr" veya "hudûsu'r-re'y" anlamlarından hangisinin esas alındığı farketmeksizin bu düşüncenin Allah'ın ilk takdirini sonradan farklı ve yeni bir takdirle değiştirmesi anlamında kullanıldığı görülmektedir. Bu değişim de ilâhî "ilim", "irade" ve bununla ilişkili olan "kudret" sıfatıyla ilişkilidir. Ancak değişimin muhdes (yaratılmış) varlıkların özelliği olması nedeniyle kadîm ve sonsuz olan Allah'ın zâtında veya sıfatlarındaki bir değişim, O'na noksanlık nisbetini de beraberinde getirmektedir. Bunun da tevhid inancıyla bağdaşmayan bir durum olduğu açıktır. Bunun farkında olan bazı İmâmî müelliflerin, bedâyı bu olumsuz anlamından uzaklaştırmak için "zuhûr" anlamına yaptıkları vurguya rağmen Âlemulhudâ (1952-2009) gibi bazı çağdaş müellifler, bedânın "hudûsu'r-re'y" manasını esas almakta bir beis görmemektedirler.

Âlemulhudâ (2011, 13-25) da bedâyı Allah'ın takdirindeki değişimle açıklamaktadır. İlâhî bir fiil olan bedâ hakkında tam bir bilgiye ulaşmanın imkânsız olduğunu belirten müellife göre buna dair kısmî bir bilgiye ulaşmanın bazı yolları da vardır. Bu yollardan ilki sağlık, hastalık, ecel, rızık, belâ ve musibet gibi insana ait özelliklere ilişkindir. Örneğin Azabın eserlerini görüp tevbe ettikten sonra ilâhî rahmetin kuşattığı Hz. Yûnus kavminin durumu, Allah'ın ilk takdirini ikinci bir takdirin takip ettiğini göstermektedir. Bunun yanında sılâ-i rahim, sadaka gibi amellerin ardından, mukadder belânın yeni bir takdirle defedildiği; yine kötü iş ve davranışlarıyla hayatı kötüleşen kişinin kendisini düzeltmesiyle yeni bir takdirle hayatının düzeldiğine rastlanmaktadır. Tüm bunları birer bedâ örneği olarak sunan müellife göre bedânın bilinebileceğine dair ikinci yol, imamlardan gelen haberler, üçüncüsü ise Allah'ın iki çeşit ilme sahip olduğunun bilinmesidir.

Canlılarla ilgili özelliklerin yanında, kevnî (yaratmayla ilgili) hükümlerde de bedâ olabildiğinden söz eden Âlemulhudâ (2011, 15-16)'ya göre bir şeyin hariçte var olmasının dayandığı ilâhî irade, takdir ve hüküm merhalelerinin her birinde Allah, kendisi için beliren yeni bir re'y ile ilk takdirini değiştirebilmektedir. Örneğin âlemi yaratma konusunda kendisinde bir re'yin bulunmaması halinden sonra Allah'ta böyle bir re'yin ortaya çıkması neticesinde O'nun âlemi yaratmayı tercih etmesi "bedâ" olmaktadır (Âlemulhudâ, 2011, 161-162).

Bedâ hususunun İsmâil'in babası Câfer es-Sâdık'tan önce ölmesiyle alakalı olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü Câfer'in sağlığında o güne kadar olduğu gibi büyük oğlun babasının yerini alması geleneği bulunmaktaydı. Muhtemelen bu gelenek çerçevesinde Câfer'den sonra aile liderliğini İsmâil'in alacağı beklentisi mevcuttu. Ancak İsmail ölmesiyle İmâmî düşüncenin maruz kaldığı karmaşa ve imâmetin kimden sürdürüleceği tartışmaları neticesinde bedâ inancı ortaya konulmuş olmalıdır (Bozan, 2009, 142).

Allah'a noksanlık atfını gerektiren, dolayısıyla da tevhid inancı açısından kabulü mümkün görülmeyen bedâ inancının oluşumunda, aşırı Şiî grupların, imamlarına vahiy geldiğine inanmaları ve onların verdikleri haberlerin doğru çıkamaması halinde mâsumiyetlerine zarar gelmemesi için Allah'ın fikir değiştirdiğini iddia etmelerinin etkili olduğu anlaşılmaktadır. Daha sonra, belki de geleneği koruma adına, İmâmîyye'nin daha mutedil bir yöntemle bedâyı yumuşattığı ve ona sahip çıktığı gözlenmektedir. Onlara göre de zât-ı ilâhîdeki ilim sıfatında değişikliği gerektiren bir bedâ inancının kabulü mümkün gözükmemektedir. Bu nedenle Allah'a ikinci bir ilim sıfatını izâfe etme gereği duymaktadırlar ki, bunun da Kitap ve Sünnet'e aykırı olduğu ortadadır (Aktepe, 2011, 114).

Bedâ inancı, Allah'ın işlerin sonucunun nereye varacağını bilmemesini gerektirmektedir (Tahânevî, 1996, 313). Ehl-i Sünnet kelâmcılarının bu zât ve sıfat anlayışlarına göre, bedâyı kabullenmeleri imkânsızdır. Çünkü onlar ilâhî sıfatların tek, kadîm ve ezelî olduklarını, kadîmin ise herhangi bir değişimi kabul etmeyeceğini kabul etmektedir. Hâlbuki bedâyı savunanlar ya ilâhî sıfatlarda değişmeler olduğunu, ya da Allah'ın birden fazla ilim sıfatı bulunduğunu savunmaktadırlar (Aktepe, 2011, 109-110).

İster "zuhûr" ister "hudûsu'r-re'y" anlamı esas alınsın, her iki durumda da bedâ düşüncenin Allah'a noksanlık nisbet etme bağlamından sıyrılması mümkün görünmemektedir. Bedânın içerdiği bu olumsuz anlamı farkeden Şeyh Sadûk ve Şeyh Müfîd gibi bazı müelliflerin, bunu değiştirmeye yönelik

yorum ve gayretlerinin de aynı hususu farklı bir şekilde ifade etmekten öteye geçemediği anlaşılmaktadır. Yorumlarını bedânın "zuhûr" anlamına bina eden bu müellifler, buradaki zuhûrun nedeni olarak insandaki değişimlere işaret edip bu değişimlere göre Allah'ın ilk takdirini yeni bir takdirle değiştirdiğini ileri sürmeleri, kabul edilebilir bir düşünce değildir. Hangi şekilde ele alınırsa alınsın, kadîm olan, tağyîr ve tebdîlin mahalli olmayan Allah'ın "ilim", "irade" ve "kudret" sıfatlarında bir değişimi, dolayısıyla da O'na noksanlık nisbetini gerektiren bedânın bu temel anlam çerçevesi sabit kalmaktadır.

a- Bedâ-İlâhî İlim İlişkisi

İlim, vakıâya uygun düşen kesin bilgi veya bir şeyin sûretinin akılda hâsıl olması şeklinde tanımlanmaktadır. İlmin, bir şeyin olduğu gibi idrâk edilmesi veya küllîyat ve cüzîyatın kendisiyle bilindiği bir sıfat olduğu tanımı da mevcuttur (Cürcânî, 1938, 130).

Kelâmcıların metafizik konuları temellendirmede en çok kullandıkları istidlâl metodu, görünenden hareketle görünmeyene ulaşmak anlamındaki "kıyâsu'l-gâib ale'ş-şâhid"dir. Çünkü duyularla algılayamadığımız Allah'ı kavramamız, O'nun yarattığı evren ve bu evrendeki düzen ve uyumu gözlemekle mümkündür. Bu noktadan hareket eden İmâmîyye de Allah'ın "âlim" oluşunu O'nun "halk" (yaratma) sıfatıyla temellendirmektedir.

Bu bağlamda evrendeki yaratma, düzen ve uyumu Allah'ın ilminin kanıtları olarak sunan İmâmîyye, "ezelilik", "değişmezlik" ve "sınırsızlık" niteliklerine vurgu yaptığı bu ilmin "keyfîyyet"le nitelenemeyeceğine dikkat çekmektedir (Tûsî, 1986, 54; Subhânî, 1968, I, 92-93). İmâmîyye'ye göre ilâhî ilim mekân (yer), keyfîyyet (nasıllık) ve had (sınır) ile nitelenemeyeceği gibi onda bir tağyir (değişim) de olamaz (Meclisî, 2008, IV, 314-315).

Eşsiz olup hiçbir şeye benzemeyen Allah'ın ilminin mahîyyetini ortaya koymak mümkün değildir. Bu nedenle ilâhî ilmin özellikleri belirtilirken O'nun ne olduğundan değil, "ne olmadığı"ndan söz edilmektedir. Bu husustan bahsederken bir yandan Allah'ın ilminin nasıllığının bilinemeyeceğine vurgu yapan İmâmîyye, diğer yandan imamlara nisbet ettiği rivayetlere dayanarak bu ilmi ikili bir taksimâta tabi tutmaktadır. Ali b. Ebû Tâlib (40/661)'e atfedilen bir rivayette bu husus şöyle ifade edilmektedir:

İlim iki çeşittir. Birisi, Allah'ın katında "mahzûn" olandır ki O, yarattıklarından hiçkimseyi buna muttâlim kılmaz. Diğeri ise Allah'ın, meleklerine ve resûllerine öğrettiği ilimdir. O'nun, meleklerine ve resûllerine öğrettiği şeyler muhakkak gerçekleşecektir. Çünkü Allah kendi nefsini yalanlamayacağı gibi melekleri ve resûlleri de bunu yapmazlar. Allah, kendi katında "mahzûn" olan ilminden dilediğini takdim, dilediğini te'hir eder, dilediğini siler, dilediğini de sabit kılar (Kuleynî, 1990, I, 198).

Bedâ düşüncesinden açıkça bahsedilmeyen bu rivayette Allah'a ait ilimde (ilmu'l-mahzûn) takdim, te'hir, silme ve sabit bırakma şeklinde bir değişimden söz edilerek bedânın ilm-i mahzûnda vakî olduğu belirtilmektedir. Ali er-Rızâ'dan aktarılan şu rivayette ise bedânın yalnızca Allah'a ait olan ilimde vakî olduğu şöyle ifade edilmektedir: "Allah'ın iki ilmi vardır. Bunlardan 'mahzûn ve meknûn' olanı yalnızca O bilir. Bedâ bu ilimde olur. Diğeri ise meleklerine, resûllerine ve nebîlere öğrettiği ilimdir ki Ehl-i beytten olan âlimler de bunu bilirler." (Kuleynî, 1990, I, 198).

Bedâyı, Allah'a ait olan ilm-i mahzûndaki değişimlerle ilişkilendiren bu rivayetlerde melekler, peygamberler ve imamların da bildiği ilm-i mebzul, "kesin olmak"la nitelenmekte, onlara bildirilen bir hususta herhangi bir değişimin olamayacağı ifade edilmektedir. Birçok ayeti de bu düşüncesine mesned yapan İmâmîyye'nin bu hususta ileri sürdüğü nasların başında, Râ'd, 39. ayeti gelmektedir. İmâmîlerin Ali ve diğer imamlara nisbet ettikleri rivayetlerde onların "Vallâhi, şayet Allah'ın kitâbında, يمح الله ما يشاء ويثبت وعنده أم الكتاب 'Allah dilediğini siler, dilediğini bırakır. Ana Kitap O'nun katındadır' (13/Râ'd, 39) ayeti olmasaydı, kıyâmete dek olacakları size anlatırdım" dedikleri ifade edilmektedir (Ayyâşî, 1991, II, 231; Meclisî, 2008, IV, 323; Bahrânî, 2006, IV, 293).

13/Râ'd, 39. ayeti, تنزل الملائكة والروح فيها بإذن ربهم من كل أمر، سلام هي حتى مطلع لفجر "Melekler ve Rûh (Cebrail) o gecede Rablerinin izniyle her türlü iş için iner de iner. O gece, tan yerinin ağarmasına kadar bir esenliktir" (97/Kadir, 4-5) ayetiyle ilişkilendiren İmâmî müfessirler, Muhammed el-Bâkır'a nisbetle şu rivayeti aktarmaktadırlar: "Allah, Kadir Gecesi'nde Rûh'u, melekleri ve yazıcıları dünya semâsına indiririr. Bunlar, Allah'ın hükmü olarak o yıl içinde gerçekleşecek her şeyi yazarlar. Allah bir şeyi takdim veya te'hir etmeyi, eksiltmeyi veya artırmayı dilediğinde meleğe, dilediğini silip dilediğini de sabit kılmasını emreder" (Ebu'l-Hasen el-Kummî, 2013, II, 521; Ebû Ali et-Tabersî, 2006, 37). Bu rivayetleri esas alan İmâmî müfessirler, ayette geçen "Kadir Gecesi"ni, Allah'ın bir senelik ecel, rızık, hayat ölüm, bolluk kuraklık, hayır ve şer gibi tüm işleri takdir ettiği gece olarak yorumlamaktadırlar (Ebu'l-Hasen el-Kummî, 2013, III, 1169; Tûsî, 1956, X, 384; Tabatabaî, 1997, XX, 379; Meclisî, 2008, IV, 326).

Erken dönem müfessirlerinden Ebu'l-Hasen el-Kummî (2013, III, 1169), 97/Kadir, 4. ayetine, "Meleklerin, zamanın imamına gelerek bir senelik takdirâtla ilgili tüm yazgıyı onlara ilettikleri" anlamını vermektedir. Aynı yorumun aktarıldığı (Saffâr, 2010, 257-262; Hurr el-Âmilî, 1963, I, 391-394)'teki "Kadir Gecesi'nde, meleklerle Rûh'un yeryüzüne inerek o senede meydana gelecek kazâ ve kaderin bilgisini imamlara aktardıkları" anlamındaki müstakil bölümlerde, buna dair birçok rivayet yer almaktadır. Saffâr'ın Câfer es-Sâdık'a atfettiği bir rivayette Hz. Peygamber'in vefatından sonraki ilk Kadir Gecesi'nde Ali b. Ebû Tâlib'in, "Bana sorunuz. Vallâhi şu andan itibaren üç yüz altmış günde olacakların tamamını size haber vereceğim" dediği belirtilmektedir. Bunların yanında, imam doğar doğmaz ona Kadir Gecesi'nde indirilen ilim ile birlikte evvel ve ahirînin ilmininin de verildiği imamların, kendi durumlarını ve ecellerini bildikleri, diğer insanlarla ilgili en özel bilgilere de sahip olduklarına ilişkin rivayetler de aktarılmaktadır (Saffâr, 260-270).

Kadir Gecesi'ndeki takdirâtın anlamı üzerinde duran Âlemulhudâ (2011, 284), Allah'ın hükmünü üçlü bir taksîme tabi tutmaktadır. Buna göre ilâhî hükümlerden ilki, hiç kimsenin erişemediği ilm-i meknûnla ilgilidir. İkincisi, Allah'ın nebî ve meleklerine bildirdiği "kesin" hükmü; üçüncüsü ise onlara bildirdiği "kesin olmayan" hükmüdür. Bedânın, Allah'ın ezelde her şeyi bilmesi nedeniyle birinci tür hükümde ve Allah ile elçilerinin yalan söylememe zarûreti sebebiyle ikinci tür hükümde vakî olmadığını belirten müellif, bunun üçüncü tür hükümde gerçekleştiğini söylemektedir.

İmâmîlerin konuya ilişkin yorumları, bedânın tam olarak nerede veya hangi aşamada gerçekleştiği hususunda hemfikir olmadıklarını ortaya koymaktadır. Çünkü imamlardan aktarılan rivayetlerde bedâ, yalnızca Allah'a ait olan "ilm-i meknûn"la ilişkilendirilirken bazı müellifler ise bunu melek, peygamber ve imamın da bildiği "ilm-i mebzûl"le ilişkilendirmektedir. Yine, söz konusu rivayetlerde ikinci tür ilmin kesin olduğu ve bunda herhangi bir değişimin olamayacağı belirtilirken bedâyı bu ilimle ilişkilendirenler, bu ilmi "kesin olan" ve "kesin olmayan" şeklinde taksim etme gereği duymaktadırlar. Bu farklı ve çelişik yorumların bedâ inancına sahip olan İmâmîyye tarafından ortaya konulması, naslarla temellendirilemeyen bu düşüncenin mantıklı aklî bir açıklamadan da yoksun olduğunu göstermektedir.

Bedâ inancını temellendirmek amacıyla ilâhî ilmin bir kısmını imamlara hasreden İmâmîler, ayetlerde geçen "İmam-ı mübîn" (36/Yâsîn, 12) ve "Kitâb-ı mübîn" (11/Hûd, 6; 6/En'âm, 59) ifadelerini de imama atfetmektedirler. Bu husustan söz eden çağdaş İmâmî müellif Şahrûdî'ye göre bu ifadeler, Hz. Peygamber ve imamların ilmine işaret etmektedir. Ona göre 6/En'âm, 59, 10/Yûnus, 61, 34/Sebe', 3 ve 27/Neml, 75. ayetlerde geçen, her şeyin ilmini içerdiği belirtilen ve "Kur'ân" olarak tefsir edilen "Kitâb-ı mübîn" ifadesi de "İmam-ı mübîn"le eşanlamlı olup Resûlullah ve imamların gaybı bildiklerini göstermektedir (Şahrûdî, 2014, 54-68).

"İmam-ı mübîn" ifadesine "Levh-i Mahfuz" anlamının verilmesi halinde bunun Resûlullah veya Ali'nin kalbi olarak yorumlanması gerektiğini ifade eden Şahrûdî (2014, 54-55)'ye göre bu anlam, her şeyin İmam-ı mübîne yazıldığını ifade eden, وكل شيئ أحصيناه في إمام مبين "Biz, her şeyi apaçık bir kitapta bir bir kaydetmişizdir" (36-Yâsîn, 12) ayetine ters düşmemektedir. Dolayısıyla bu ayet, olmuş ve olacak her şeyin bilgisinin imamın kalbine yazıldığını ifade etmektedir (Şahrûdî, 2014, 54-55).

Resûlullah ve imamların gayb ilmini bildiklerini ileri süren Şahrûdî (2014, 169-174)'ye göre bu durum, gaybı Allah'a hasreden ayetlerle çelişmemektedir. Çünkü bu ayetler, ya zâti ve sınırsız olan Allah'ın ilmine karşı, O'nun vermesine dayalı ve sınırlı olan yaratılmışların ilmini nefyetmekte ya da "Görülmeyeni bilen, görülmeyene kimseyi muttali kılmaz. Ancak peygamberlerden, bildirmek istediği bunun dışındadır" (72/Cinn, 26-27) meâlindeki عالم الغيب فلا يُظهر على غيبه أحدا إلا من ارتضى من رسول ayetinin işaretiyle onları gayba muttâlim olmamaktan istisna etmektedir. Çağdaş İmâmî müellif Kardan (2018, 268) da, Tathîr ayeti bağlamında yaptığı değerlendirme çerçevesinde, Ehl-i beytin özel bir ilâhî temizliğe sahip olduğundan söz etmekte, dolayısıyla onların Levh-i Mahfûz hakikatlerinden haberdâr olma liyakatinin bulunduğunu ifade etmektedir.

97/Kadir, 4. ayette geçen melekleri, Kadir Gecesi'ne ilişkin takdirâtı Allah'ın dilediği kimseye indirmekle görevli "hameletu'l-ümenâ" (güvenli taşıyıcılar) olarak niteleyen Muhammed Bâkır el-Meyâncî (1867-1957)'ye göre ayette geçen "Rûh" ise "Allah'tan gelen korunmuş ilim"dir. Söz konusu takdirâtın ilminin indirildiği kişiyi de "imam" olarak açıklayan müfessire göre böylece bir senede gerçekleşecek tüm olayların ilmi bu şekilde taşınmış olmaktadır (Meyâncî, 2013, XXX, 603-604).

İmâmî tefsir kaynakları 36/Yâsîn, 12. ayetteki "İmâmün mübîn" ifadesini, apaçık ve muhkem kitap olan "Levh-i Mahfûz" olarak açıklamaktadır (Ebu'l-Hasen el-Kummî, 2013, III, 855; Ebû Ali et- Tabersî 2006, VIII, 200). Aynı kaynakların İbn Abbâs'a (68/687-88) atfettiği bir rivayette de Ali'nin, "Vallâhi İmam-ı mübîn benim. Hakkı bâtıldan ayırırım. Bu, Resûlullah'tan bana miras kaldı" (Ebu'l-Hasen el-Kummî, III, 885)

dediği belirtilmektedir. Muhammed el-Bâkır'a nisbet edilen bir rivayette de 36/Yâsîn, 12. ayet indiğinde Ebû Bekir (13/634) ve Ömer'in (23/644) bunun Tevrât mı İncîl mi yoksa Kur'ân mı olduğuna yönelik sorularına Hz. Peygamber'in, "Hayır!" cevabını verdiği, sonra karşıdan gelen Ali'ye işaret ederek "O (İmam-ı mübîn), budur. O (Ali), Allah'ın her şeyin ilmini kendisine saydığı imamdır" buyurduğu ifade edilmektedir (Şeyh Sadûk, 1979, 95).

Levh-i Mahfûz'u açıklarken hocasının "levh" ve "kalem"e verdiği "iki melek" anlamını doğru bulmayarak Arapça'da meleklerin bu şekilde anılmadığını belirten Şeyh Müfîd (1992c, 74)'e göre levh, kıyâmete kadar olacak şeylerin yazılı olduğu ilâhî kitap, "kalem" ise levhin kendisiyle yazıldığı şeydir. Levh, meleklerin gaybı veya vahiy olarak meydana gelecekleri bilmeleri için yaratılmıştır. Allah'ın, gayba muttâlim kılmayı veya enbiyâya elçi olarak göndermeyi dilediği melekler, mesajları buradan almaktadırlar.

Bedâyı, ilâhî ilimde bir değişim gerektiren anlamından kurtarmak isteyen Şeyh Sadûk ve Şeyh Müfîd'in, Levh-i Mahfûz'u da bu doğrultuda yorumlamaya çalıştıkları görülmektedir. Hıllî (2001, 200-201) de ilâhî takdirâttaki değişimin mahâlli olarak her şeyin kaydını içeren Levh-i Mahfûz'da bulunan "Mahv ve İsbât" kitâbına işaret etmektedir. Müellife göre Kadir Gecesi'nde ilâhî hikmetin o anda gerektirdiği feyezâna göre mücmel, mutlâk ve mensûh bir senelik tüm işlere dair hükümler, Levh-i Mahfûz'da bulunan "Kitâbu'l-mahv ve'l-isbât"a taşınmaktadır. Bu hükümlerin mübeyyini (açıklayıcısı) ise hikmetin feyezânını gerektirdiği başka bir vakte ertelenmektedir. İşte bedâ, meleklerden oluşan bu kitapta vakî olan bu değişimlerden ibarettir.

Allah'ın ilim, irade ve kudret bazı sıfatlarında bir değişimi ve dolayısıyla da Allah'a noksanlık nisbetini gerektiren bedânın, bu olumsuz anlamından uzaklaştırılması mümkün görünmemektedir. Ancak bunun aksini ileri süren İmâmîyye'ye göre bedâ, Allah'ın ilminde bir değişim olduğu anlamına gelmemektedir. Buna ilişkin bir rivayette Câfer es-Sâdık'ın, "Allah için bilgisizlik nedeniyle bedâ vakî olmaz. Daha önce Allah'ın ilminde olmayan bir şeyin bugün meydana gelmesi mümkün değildir. Allah bunu söyleyeni zelîl etsin. Allah'ın ilmi, kıyamet gününe kadar olmuş veya olacak her şeyi ve hatta varlığı yaratmadan öncesini bile kuşatır" dediği belirtilmektedir (Kuleynî, 1990, I, 198-199).

İmamlardan gelen bu tür rivayetlerler, onların ilâhî ilmin değişebilirliğini câiz görmediklerini göstermektedir. Buna rağmen bir yandan bedânın ilâhî ilmin değişebilirliğini ifade etmediğini ileri süren İmâmîyye'nin, diğer yandan imamlara nisbet ettiği bazı rivayetler ve bu çerçevede yaptığı yorumlarla bu anlamı ortaya koyması çelişkili bir durum arz etmektedir.

İmâmîlerin bedâya ilişkin yorumlarından, Allah'ın zâtında bulunan bir ilmi, bir de bunun dışında, Mahv ve İsbât Levhası'nda mevcut diğer bir ilmi olduğu ifade edilmektedir. Onun zâtında bulunan ilimde herhangi bir değişmenin söz konusu olamayacağı, ama onun dışındaki ilimde değişmenin olacağı kabul edilmektedir (Aktepe, 2011, 107).

Bedâ düşüncesinde mevcut olan değişimin, Allah'ın zâti ilmiyle ilişkili olmadığını söyleyen İmâmîye'ye göre bu değişim, O'nun dışında "Levh-i Mahfuz"da bulunan "Mahv ve İsbât" kitabında vakî olmaktadır. Konuya ilişkin rivayetlerde melek, peygamber ve imamların da bu kitaptaki bilgilere erişebildiğinin belirtilmesi, "Mahv ve İsbât" kitabının, "ilm-i mebzûl" olarak nitelenen ilim olduğunu göstermektedir. Buna göre Allah'ın kendine has "ilm-i meknûn"la takdir ettiği bir senelik tüm hükümler, Kadir Gecesi'nde topluca, mutlak ve mücmel bir şekilde "Mahv ve İsbât" kitabına aktarıldıktan sonra ilâhî hikmetin gerektirdiği bir zamanda takdim, te'hir, eksiltme, azaltma, mahv ve isbâta tabi tutulmaktadır ki bu değişim bedâdır.

Müfessirler, İmâmîyye'nin bedâ düşüncesine temel yaptığı 13/Râ'd, 39. ayetin farklı şekillerde yorumlandığından söz etmektedirler. Taberî (1994, 432-433), bunlardan "Allah'ın, eceli gelen kişinin yaşamını sildiği, eceli gelmeyen kişinin yaşamını ise eceli gelinceye kadar sabit kıldığı" yorumunu isabetli bulmaktadır. Ona göre وما كان لرسول أن يأتي بآية إلا بإذن الله لكل أجل كتاب "Allah'ın izni olmadan hiçbir peygamber bir mûcize getiremez. Her ecelin (vâdenin) bir yazısı vardır" (13/Râ'd, 38) ayeti, tehdit edildikleri azap için Resûlullah'a meydan okuyan müşriklere, bu azabın Allah tarafından va'dedildiğini ifade etmektedir. Bu şekilde Allah, müşrikler hakkında verdiği bu hükmün bir kitapta sabit olduğunu haber vererek bunun tahakkûkunun ise vâdesine ertelediğini onlara bildirmektedir. Sonra Allah, eceli yaklaşıp rızkı kesilenlerin, şerefini veya malını kaybedenlerin bu durumlarına ilişkin hükmünü vermektedir ki bu "mahv"dır. Henüz süresi dolmayan, rızkı ve nefesi tükenmeyenleri ise ecelleri gelinceye kadar bu halde sabit bırakmaktadır ki, bu da "isbât" olmaktadır.

Bazı müfessirler de 13/Râ'd, 39. ayeti "nesh"le ilişkilendirmektedirler. Bu hususa dikkat çeken Râzî (1981, XIX, 66-67), ayetin içerdiği vecihlerden birinin de "daha önce verilmiş bir hükmün neshedilerek buna bedel olarak başka bir hükmün isbât edilmesi" olduğunu söylemektedir. Allah için bedâyı câiz gören

Râfıza'nın, O'nun bir hüküm verdikten sonra bu hükme ilişkin olayın, hükmünün aksine gerçekleşebileceğine inandıklarını söyleyen müfessir, onların bu düşüncelerine 13/Râ'd, 39. ayeti mesned yaptıklarını belirtmektedir. Allah'ın ilminin O'nun zâtının gereklerinden olduğuna dikkat çeken müfessir, bedâya cevâz verilmesinin, ilâhî ilimde "tebdîl" ve "tağyîr" bulunduğunu kabullenmek anlamına geldiğine dikkat çekerek bâtıl olan bu durumun Allah için geçerli olmadığını vurgulamaktadır.

13/Râ'd, 39. ayette geçen "Ümmü'l-kitâp" ifadesine yönelik geniş bilgi veren Râzî (1981, XIX, 68), câhilîyye Araplarının bir şeyin aslını "o şeyin anası" olarak adlandırdıklarını, bu bağlamda beyine "ümmü'r-re's", Mekke'ye de "Ümmü'l-kurâ" dediklerini belirtmektedir. Bu kavramın anlamına ilişkin iki görüş bulnduğundan söz eden müfessirin aktarımıyla ilk görüş, Ümmü'l-kitâb'ın küçük büyük tüm olayların bilgisinin kendisinde bulunduğu "Levh-i Mahfûz" olduğudur. İkinci görüşe göre Ümmü'l-kitâp, Allah'ın ilmidir. Kelâmcıların Allah katında iki kitap bulunduğundan söz ettiklerini belirten müfessir, bu kitaplardan ilkini, meleklerin amelleri kaydettikleri "mahv" ve "isbât"ın mahalli olan kitap; ikincisini de, küçük büyük her şeyin bilgisini kapsayan, bakî kitap "Levh-i Mahfûz" olarak aktarmaktadır. Her ne kadar "mâlum" (bilinen) ve "mâdum" (yokluk/bilinmeyen) değişse de bunlara dair her şeyi bilen Allah'ın ilminin bakî olduğunu belirten müfessir, Allah'ın değişimden uzak olduğunu vurgulamaktadır.

Levh-i Mahfûz, varlık ve kader tartışmalarında ilâhî bilgiyi ve evrendeki düzenin sebep-sonuç yasalarını içeren bir kitap olarak yorumlanmıştır. Buna göre Levh-i Mahfûz, ezelî ilâhî ilim kapsamında, tüm varlıkların kaderini içeren bir kitap olarak anlaşılmaktadır. Bu anlamlandırma sürecinde kavram, Kur'ânî kavramlardan olan Kitâb, Ümmü'l-kitâb ve Kitâb-ı mübîn gibi farklı anlam alanlarına sahip kavramlarla aynileştirilerek anlam kaymasına uğramıştır. Levh-i Mahfûz'u ilâhî bilginin kayıtlı olduğu bir mekân veya kitap olarak algılamak, ilâhî sıfatlara yer izâfe etmek demektir ki bu naslara aykırıdır. Böyle düşünüldüğünde, sonsuz olan ilâhî ilmin yazıldığı, ezelî ve sonsuz sayfalar gerekecek; bu kitap da Allah'ın yanında bulunacaktır ki, aşkın bir varlık için bunu düşünmek muhâldir. Mekân problemini aşmak için Levh-i Mahfûz'un ilâhî bilgiyi sembolize eden soyut ve sembolik bir kitap olduğu iddia edilirse, Allah'ın böyle bir şeye ihtiyacı yoktur ve ayetler böyle bir îmâda bulunmamaktadır. Zira ilâhî bilgiyi somut veya soyut olarak bir kitapta toplamak, onu sınırlandırmak anlamına gelecektir (Altındaş, 2013, 228-229).

Allah'ın ilmi "bir"dir. Onun ilmi zarûrî (zorunlu) ve müktesep (sonradan kazanılmış) olmadığı gibi istidlâl ve nazar (akıl yürütme) ürünü de değildir. Olmuş ve olacak her şeyi, en ince ayrıntısına kadar kuşatmaktadır (Bağdâdî, 1928, 95). Allah'ın ilminin sonsuz olduğunu ve her şeyin bilgisini kuşattığını belirten birçok ayet vardır. وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها إلا هو ويعلم ما في البر والبحر وما تسقط من ورقة إلا يعلمها ولا حبة في ظلمات الأرض ولا رطب ولا يابس إلا في كتاب مبين "Gaybın anahtarları yalnızca O'nun katındadır. Onları ancak O bilir. Karada ve denizde olanı da bilir. Hiçbir yaprak düşmez ki onu bilmesin. Yerin karanlıklarında da hiçbir tane, hiçbir yaş, hiçbir kuru şey yoktur ki apaçık bir kitapta (Allah'ın bilgisi dâhilinde, Levh-i Mahfuz'da) olmasın" (6/En'âm, 59) ayeti bu hususu özlü şekilde ortaya koymaktadır.

İlâhî ilmi ezelî, ebedî, olmuş ve olacak her şeyi kuşatan "mutlâk" bir ilim olarak niteleyen Sünnî düşünce, Allah'ın ilminde bir değişim olduğunu kabul etmediği gibi O'na "cehl" (bilgisizlik) ve "hudûs" (bir şeyin sonradan ortaya çıkması) isnadını gerektiren bedâ düşüncesini de reddetmektedir. Bu hususa değinen Zürkânî (1995, II, 142)'ye göre âleme doğru bakış Allah'ın ezelî, ebedî, mutlak, olmuş ve olacak her şeyi kuşatan bir ilimle nitelendiğini göstermektedir. Yine bu doğru bakış, Allah'ın hâdis olmasının veya hudûsun mahâlli olmasının mümkün olmadığını gösterdiği gibi bunun aksinin ise O'nun, varlığı yoktan yaratmaktan ve idare etmekten âciz olmasını gerektirdiğini de ortaya koymaktadır. Bu da bedânın, tevhid inancına uymayan bir düşünce olduğunu teyit etmektedir.

Naslarla temellendirilmesi mümkün görünmeyen bedâ inancını meşru bir zemine oturtmak isteyen İmâmîyye'nin, ilâhî ilimle ilgili farklı yorumlara giriştiği görülmektedir. Bu yorumların amacı, bedâ ile ortaya çıkan değişimin mahallinin Allah olmadığını göstermektir. Dakîk bir bakış, bu tarz yorumların hedeflediği bu amaca ulaşamadığını ortaya koymaktadır. Çünkü bu yorumlar doğru kabul edilse bile "Mahv ve İsbât" kitabındaki bilgilerin kaynağının Allah olduğu gerçeği değişmemektedir. Dolayısıyla buradaki hüküm ve takdirâta ilişkin herhangi bir değişimin yönü, ister doğrudan isterse dolaylı olarak yine O'na dönmektedir.

b- Bedâ-İlâhî İrade İlişkisi

İhtiyâr etmek (seçmek) veya bir şeyi başkasına tercih etmek anlamında olan irade, bir fiile ilişkin iki zıt durumdan birisinin, herhangi bir hamle olmadan o fiile dair bir ilimle gerçekleşmesi demektir (Şeyh Müfîd, 1992a, 112-113).

İrâdenin geldiği "ravd" kökü, talep ve meyil anlamındadır. Kerâhiyet (istememek) ve ızdırâr (zorunluluk) hâllerini dışlayan bu anlam, başka şekilde meydana gelmesi muhtemel bir fiilin, belli bir

şekilde ortaya çıkmasını ifade etmektedir. Kelâmcılar irade ve meşîeti aynı anlamda kullanmaktadırlar (Nesefî, 2011, 74). Bir fiilin iki vecihten biri üzere meydana gelmesini gerektiren bir hâl olan irade, mâdum bir şeye ilişkin değil, إنما أمره إذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون "Bir şeyi dilediği zaman, O'nun buyruğu sadece o şeye 'Ol!' demektir, hemen olur" (36/Yâsîn, 82) ayetinin işaretiyle bir şeyin var olmasına ilişkin özel bir durumdur (Cürcânî, 1938, 16-17).

Müslümanlar, Allah'ın "mürîd" (irade eden) olarak nitelenmesinde görüş birliğindedirler (Şeyh Müfîd, 1992b, 3). Allah'ın iradesi her şeyi kuşatmakta, hiçbir şey O'nun meşîeti, iradesi, takdiri ve hükmü dışında kalmamaktadır. "Meşîet" Allah'ın bir fiile başlaması, "takdîr" bir şeyin enini ve boyunu belirlemesi, "hüküm" ise takdir ettiği şeyi onaylamasıdır ki, bu sonuncudan dönüş yoktur (Kuleynî, 1990, I, 201).

İlim ve kudret sıfatlarını "ezelî" olarak niteleyen İmâmîyye'ye göre iradenin ezelî olması, ilişiklerinin de böyle olmasını gerektirdiği için irade sıfatı "hâdis"tir (Kuleynî, 1990, I, 202). Câfer es-Sâdık'tan aktarılan, "Allah her şeyden önce iradeyi yaratmış, sonra eşyayı onunla yaratmıştır" rivayeti bu hususa dikkat çekmektedir (Şeyh Sadûk, 1927, 339). Bunun İmâmîyye için imanî bir konu olduğu, imamlara atfedilen şu rivayetten anlaşılmaktadır: "İrâde, fiilî sıfatlardandır. Kim Allah'ın ezelde mürîd olduğunu söylerse, muvahhid değildir." (Şeyh Sadûk 1927, 338).

Râfıza'nın irade görüşünden söz eden Eş'ârî (2005, 41-42)'nin aktardığı şu bilgi, onların halefi olan İmâmîyye'nin irade görüşünü özetlemektedir: Râfıza'ya göre Allah'ın bir şeyi yaratmaya dair iradesi o şeyin kendisi, insan fiillerine yönelik iradesi ise onları emretmesidir. Bir fiili yaratmadan önce Allah'ın buna dair bir iradesinin bulunmadığını söyleyen Râfıza, "taât" işlendiğinde Allah'ın bunu irade ettiğini, "mâsiyet" işlendiğinde ise irade açısından bunu istemediğini (kerâhiyet), ancak buna "rızâ" gösterdiğini söylemektedir.

İmâmîyye, "kabîh" (çirkin) olarak nitelenen fiilleri ilâhî iradeye nisbet etmemektedir. Yukarıda Eş'ârî 'nin de sözünü ettiği bu hususa değinen Şeyh Sadûk (1971, 6-7), bu tür şeylerin ilâhî iradeyle ilişkisini "kerâhiyet" kavramıyla açıklamaktadır.

İlâhî irade, (Şeyh Müfîd, 1992a, 59)'da, Eş'ârî 'nin yukarıda aktardıkları doğrultusunda açıklanmaktadır. İmamlardan aktarılan, "Yaratılanların iradesi içsel (zamir) olup fiile dönüştükten sonra anlaşılır. İlâhî irade ise Allah'ın bir fiil ihdâs etmesinden başka bir şey değildir. Çünkü O, azmetmez ve düşünmez" (Kuleynî, 1990, I, 162) rivayetinden hareket eden Şeyh Müfîd (1992a, 52-53)'e göre aklen Allah'ın mürîd olması vacip değildir. Allah'ın sem' cihetinden mürîd olduğunu belirten müellife göre O, muhdeslerin (yaratılmışların) özelliği olan "içinde geçen iki zıt şeyden birini ötekine tercih etmek"le gerçek anlamda nitelenemez. Dolayısıyla Allah'ın, fiillerini irade etmesinin anlamı bu fiillerini yanılma, gaflet veya haricî bir sebebe dayanmakasızın gerçekleştirmesidir ki bu da "istiâre" olup hakikati ancak muhdesler için geçerlidir.

İmâmîyye'nin, ilâhî iradenin "muhdes" olduğu görüşüne karşın Şeyh Müfîd (1992b, 3-11), iradeyi bizzat varolmayan, kadîm veya muhdes olarak da nitelenemeyen, zât-ı ilâhîye "mecâzen" atfedilen bir sıfat olarak tanımlamaktadır. Fırak kaynakları (Eş'ârî, 2005, 55; Bağdâdî, 1988, 66)'da belirtilen bir husus, Şeyh Müfîd'in bu görüşünün Hişâm b. el-Hakem'in sıfat anlayışıyla uyumlu olduğunu göstermektedir. O husus da şudur: Hişâm, Allah'ın sıfatlarının hâdis veya kadîm olarak nitelenemeyeceğini ileri sürmüş, bu düşüncesine gerekçe olarak da sıfatların vasfedilemeyeceğini söylemiştir.

Bedâ inancını temellendirmek amacıyla ikili bir ilâhî ilim anlayışı geliştiren İmâmîyye, aynı yöntemi ilimle bağlantılı olan iradeye de uygulamaktadır. Câfer es-Sâdık'a nisbet edilen bir rivayette şöyle değinilmektedir: "Allah, emrettiği bir şeyi dilemeyebilir ve dilediği bir şeyi de emretmeyebilir. İblis'in Âdem'e secde etmesini emretmiş, ancak bunu yapmasını dilememiştir. Bunu dileseydi, İblis secde ederdi. Âdem'e bir ağacın meyvesinden yemeyi nehyetmiş, ancak bunu yemesini dilemiştir. Allah bunu dilemeseydi, Âdem bu meyveyi yemezdi." (Kuleynî, 1990, I, 201-202).

Allah'ın emrettiği bir şeyin, gerçekte yapılmasını irade etmediğini veya nehyettiği bir hususun da gerçekte yapılmasını dilediğini ifade eden bu tür rivayetlerden hareket eden İmâmîyye, ikili bir irade anlayışı benimsemiştir. Ali b. el-Hüseyn (94/712)'e nisbet edilen şu rivayette, Allah'ın iradesi "irade-i âzm" ve "irade-i hatm" şeklinde ikili bir taksimâtla sunulmaktadır:

Allah, bazen dilediği bir şeyi nehyeder, bazen de dilemediği bir şeyi emreder. Kendilerine yasakladığı meyveyi, Âdem ve eşinin yemelerini dilediğini görürsün. Şayet bunu dilemeseydi, onların meşîeti meşîetullaha üstün gelecekti. Yine İbrahim'e, İsmâil'i kesmesini emrettiği halde bunu yapmasını dilemediğini görürsün. Şayet bunu dilemiş olsaydı, İbrahim'in meşîeti meşîetullaha üstün gelecekti (Kuleynî, 1990, I, 202).

Bu rivayete göre Allah, yenilmesini yasakladığı meyvenin, aslında yenilmesini irade etmiştir ki, bu "irade-i hatm" (kesin irade)'dır. O'nun, bu meyvenin yenilmesine yönelik nehyi (yasağı) ise "irade-i âzm" (şartlı irade) olmaktadır. Hz. İbrahim olayında da Allah'ın, yapılmasını istemediği bir fiili emretmesi şartlı irade, bu fiilin gerçekleşmemesini dilemesi ise kesin irade olmaktadır.

7/Ârâf, 19. ayette bahsi geçen "yasak meyve"nin, Hz. Âdem ve eşi Havvâ için bir sınama olduğunu belirten müfessirler, Allah'ın "Bu meyveye yaklaşmayın!" derken o meyvenin yenilmemesini irade ettiğine dikkat çekmişlerdir (Taberî, 1994, III, 414-415; Mâturîdî, 2004, II, 214-215). 37/Sâffât, 102-105. ayetlerde geçen Hz. İbrahim'in oğlunu kurban etme teşebbüsünün de hem peygamber hem de oğlu için bir sınama olduğunu belirten müfessirler bu hususun, إن هذا لهو البلاء المبين "Şüphesiz bu apaçık bir imtihandır" (37/Sâffât, 106) ayetinden anlaşıldığını söylemektedirler (Taberî, VI, 315-319; İbn Kesîr, VII, 27-33).

Yani Allah'ın, Hz. İbrahim'in oğlunu kesmesine yönelik emri, peygamberi sınama maslahatına dayananmaktadır. Bu durum, bu emrin "nesh"le ilişkili olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla bunu, Hz. İbrahim'in sınavını başarıyla vermesi neticesinde oğlunu kesmesine ilişkin emrin neshedildiği şeklinde anlamak gerekmektedir. Nitekim (Hıllî, 2001, 188-189) ve (Şerîf el-Murtazâ, 2008, I, 187)'de de bu olay neshle ilişkilendirilmektedir.

Bedâ düşüncesini, Allah'a noksanlık atfeden anlam çerçevesinden uzaklaştırmak isteyen İmâmîyye, bu amaçla onu Allah'ın ilim, irade ve kudret sıfatlarının sonsuzluk ve etkinliğiyle harmanlayarak sunmaya çalışmaktadır. Bedâyı bu argümanlarla sunmaya çalışan Âlemulhudâ (2011, 162-164)'ya göre bu inancın anlaşılabilmesi için "mâlum" (ilmin ilişiği) bulunmadığında da Allah'ın, bildiği her şeyi yaratma kudretine sahip olup sonsuz ilmindeki nihâyetsiz düzenlerden birini re'yi ile belirlediği ve her şeyin bazı merhalelerden geçtikten sonra gerçekleştiğinin bilinmesi gerekir. Çünkü Allah, ilk takdirini yaratmaya mecbur olmadığı gibi bunu gerektiren bir etken de bulunmamaktadır. Dolayısıyla ilk hükmünü tahakkûk ettirmeden önceki meşîet, irade, takdir ve kazâ merhalelerinin her birinde Allah, bu hükmünü yeni bir meşîetle değiştirebilmektedir ki bu da bedâdır.

Allah, zâtıyla kâim, ezeli bir irade ile muttasıftır. Küçük-büyük her şey O'nun iradesine dayanmaktadır (Nesefî, 2011, 75). Beyazın beyazlığının, siyahın siyahlığının ve hareket edenin de hareket vasfının, o şeyin zâtıyla kâim olması gibi Allah da zâtıyla kâim bir irade ile mürîddir (Pezdevî, 2013, 51). Allah'ın iradesi bir'dir, ilmi doğrultusunda tüm murâdını kapsar. İlâhî iradede "meşîet" (irade ettiğini yaratmak) ve "ihtiyâr" (seçmek/tercih etmek) vardır. Allah'ın bir şeyi irade etmesi, o şeyin ademîyyet haline yönelik "kerâhiyeti" iken bir şeyi emretmesi de o şeyin zıddını "nehyetmesi"dir (Bağdâdî, 1928, 102).

Sünnî düşüncede de ilâhî iradede "ihtiyâr" bulunduğu kabul edilmektedir. Ancak bu ihtiyâr, O'nun daha önce verdiği hükmünü veya ilk takdirini, sonradan ortaya çıkan yeni yeni bir re'y veya takdirle değiştirmesi anlamında değildir. Bunun anlamı, Allah'ın iradesinin sonsuz ve sınırsız olduğu, istediği şeyi, istediği zaman ve istediği şekilde yarattığı anlamındadır. Bu hususa değinen Bağdâdî (1928, 145), Sünnî düşüncenin, Allah'ın meşîetinin O'nun iradesine nüfûz ettiğinde icmâ üzere olduğuna dikkat çekmektedir. Yani Allah, hayır olsun veya şer olsun, yaratmak istediği şeyi yaratır, yaratmak istemediğini de yaratmaz. Emretsin veya etmesin, olmasını istediği her şeyi, yaratmayı irade ettiği anda var eder, yaratmak istemediği şeyi de var etmez.

Bedâ düşüncesinin ilâhî irade sıfatına halel getiren bir içeriğe sahip olduğu görülmektedir. İlâhî ilmin keyfîyetinin bilinemeyeceğine vurgu yapan İmâmîyye'nin, bedâ inancını temellendirmek amacıyla Allah'ın ilmini ikili bir taksimâtla sunması gibi ilâhî iradeyi de ikili bir taksimâtla sunmasının da aynı amaca hizmet ettiği anlaşılmaktadır. Bunun için ilâhî iradeyi "hâdis" olarak niteleyip "irade-i âzm" ve "irade-i hatm" şeklinde ikiye ayıran İmâmîyye, şartlı iradenin değişebileceğini söyleyerek bedâdaki değişimi bu şekilde tolere etmeye çalışmaktadır. İlâhî iradeye yönelik bu çetrefilli yorum ve değerlendirmeler, naslarla teyit edilmesi mümkün görünmeyen bu düşünceyi meşrulaştırmayı gaye edinmektedir. Çünkü on iki imamdan bazılarının imâmetlerinin bina edildiği bedâ düşüncesinin olumsuzlanması, İmâmîyye için İmâmet Doktrininin reddedilmesiyle aynı anlama gelmektedir.

c- Bedâ-İlâhî Kudret İlişikisi

Bir fiilin, irade ve ilimle ortaya konulması anlamına gelen "kudret", ilim ve iradenin birleşmesiyle tesîr eden bir sıfattır. Bu, insanda nefsânî bir hâl iken Allah'ta zâttır (Nirakî, 1961, I, 159-161). Bir şeyi yapma veya yapmamaya dair seçeneklerden birini diğerine tercih etmeksizin bir fiili ortaya koyma veya terk etme durumlarını tam olarak istilâ etmek anlamında olan kudret, ilmin kemâlindendir. Allah'ta, diğer tüm kemâlât ile birlikte kudret de -terkip içermeksizin- zâtın aynıdır (Murvârîd, 1971, 196-198).

"Kudret" tanımlarından da anlaşıldığı üzere Allah'ın ilim ve irade sıfatları, bu sıfatıyla ilişkilidir. Yine tanımlardan anlaşılan bir diğer husus da İmâmîyye'nin Allah'ın bu sıfatını da diğer subutî sıfatları gibi

zâtla özdeşleştirmesidir. Konuya ilişkin bir rivayete göre "Allah eşyayı kudret ile mi yoksa gayrı ile mi yarattı?" sorusuna, Ali er-Rızâ'nın şu cevabı verdiği belirtilmektedir:

Allah'ın eşyayı kudretle yaratması câiz değildir. Çünkü "Allah eşyayı kudretle yarattı" dersen, kudreti O'nun dışında eşyanın kendisiyle yaratıldığı bir ilâh yaparsın ki bu şirktir. "Eşyayı bir kudretle yarattı" dediğinde ise Allah'ı eşyaya hâkim bir güçle nitelersin. Ancak O, zayıf, âciz ve başkasına muhtaç değildir. Aksine Allah, "kâdir li-zâtih"tir, "kâdir bi'l-kudret" değildir. (Şeyh Sadûk, 1958, I, 208).

Taâddüd-ü kudemâdan sakınmak amacıyla Allah'ı, zâtından ayrı "ezeli" bir kudretle nitelemeyi câiz görmeyen İmâmîyye, yaratılmış şeylerin mahâlli olmayan zât-ı ilâhîyi "muhdes" bir kudretle nitelemekten de kaçınmaktadır. Zât-sıfat özdeşliğini esas alarak Allah'ı, "kâdir li-zâtih" olarak nitelemesi bu amaca yöneliktir (Tûsî, 1986, 61-63).

Bedâya ilişkin yorumuna, "Bir de Yahudiler, 'Allah'ın eli bağlıdır' dediler" (5/Mâide, 64) ayetini mesned yapan Şeyh Sadûk (1971, 10), bu inancın Yahudilere yönelik bir reddiye olduğunu vurgulamaktadır. Müellife göre 5/Mâide, 64. ayet, Allah'ın emr'den boş olduğunu, ilk takdirinin dışında bir şey yaratmaya muktedir olmadığını söyleyen Yahudilerin bedâyı inkâr ettiklerine işaret etmektedir. Buna karşın ayetin ikinci kısmında, "Hayır, O'nun iki eli de açıktır, dilediği gibi verir" diyerek takdirinde dilediği gibi tasarrufta bulunup dilediğince takdim, te'hir, ziyâdelik ve noksanlaştırmaya güç yetirebildiğini ifade eden Allah, bu sözüyle bedâyı ortaya koymaktadır.

Çağdaş İmâmî müellifler de bu hususta seleflerinden farklı bir yorum yapmamaktadırlar. 13/Râ'd, 39. ayetin iniş sebebine ilişkin görüşler aktaran Meclisî (1110/1698-99[?]), Allah'ın varlıkları yarattığı şekilden başka bir vecihle yaratmaya kâdir olmadığını, "Allah'ın eli bağlıdır" (5/Mâide, 64) şeklinde ifade eden Yahudilerin, Allah'ı "tağyîr" (değişim) ve "tebdîl" (bir şeyi başka bir şeyin yerine koymak)'e güç yetirmemekle nitelemeleri üzerine bu ayetin indiği görüşünü tercih etmektedir (Meclisî, 2008, IV, 323-324).

Bedâyı, aynı amaç üzerine bina eden Âlemulhudâ (2011, 13)'ya göre bu inanç, Allah'ın ilim ve kudretini insanlara göstererek onların Allah'ı daha iyi tanımalarını sağlamaktadır. Daha açık ifadeyle bedâ, Allah'ın her şeye kâdir olduğunu, istediği şeyi kullarından nefyedip istediğini sabit kılabileceğini, dilediği şeyi artırıp dilediğini eksiltebileceğini, böylece yarattıkları üzerinde tam bir güç ve saltanat sahibi olduğunu ortaya koyarak kulun, Allah'a ilişkin bilgisini sağlamlaştırmaktadır.

Bedâya ilişkin bu yorumlar, sonsuz ilim sahibi olan Allah'ın, neden ilkin takdir ettiği bir şeyi daha sonra değiştirme gereği duyduğu sorusunu akla getirmektedir. Bu hususun farkında olan Âlemulhudâ (2011, 168-170)'ya göre Allah'ın, işin başında ikinci bir takdiri irade etmeyip bunu ilk takdirden sonra yapması, O'nun ilâhî güç ve hükümrânlığının göstergesi olan bir "tercih"tir.

Erken dönem İmâmî kaynaklarda bu yorumları destekleyen rivayetlere rastlanmaktadır. İmamlara atfedilen bu rivayetlerde, ما عُظم الله بمثل البدا "Allah, bedâ vasıtasıyla yüceltildiği gibi hiçbir şeyle yüceltilmemiştir" ve ما عُبد الله بشيئ مثل البدا "Allah'a bedâ vasıtasıyla yapılan tapınma gibi hiçbir şeyle tapınılmamıştır" denilmektedir (Kuleynî, 1990, I, 197; Şeyh Sadûk, 1927, 333). Bedâyı, kulluk ve ibadetin zirvesi olarak sunan bu rivayetler, İmâmîyye'nin bu inancı ilâhî ilim, irade ve kudretin sonsuzluk ve etkinliğinin bir göstergesi olarak sunmasına olanak sağlamaktadır. Bu olanağı sonuna kadar kullanan Meclisî (2008, IV, 349) ve Âlemulhudâ (2011, 170) gibi müellifler, bedâ inancını imanî bir konu halinde takdim ederek yaratma ve emr'in Allah'a aidiyetini ikrâr eden kişinin, aslında bedâya iman edip ubudîyyet ve tevhidin kemâl düzeyine eriştiğini söylemektedirler. Alemu'l-Hüda (2011, 203-204), Allah'ın kudretini, varlığı başlangıçta yarattığı ilk şekline nisbet edip ilkin yarattığı bir şeyi değiştirmeye gücünün olmadığını söyleyenleri, O'nun ilim ve kudretinin genişliğini bilmemekle ve küfürle ithâm etmektedir.

Dinî bir düşüncenin geçerli olması, meşruiyetinin naslara dayanması anlamına gelmektedir. Dolayısıyla hakikati bulunmayan tüm dinî düşünce ve anlayışlar da meşruiyetlerini öncelikle Kur'ân'da aramaktadırlar. Aynı yöntemi takip eden İmâmîyye'nin de Allah'a noksanlık nisbetini gerektiren bedâ düşüncesini tam aksi bir yönde yorumlayarak Allah'ın güç ve kudretinin sonsuzluğu ve etkinliğiyle ilişkilendirmesi dikkat çekicidir. Bu yönüyle görünüşte "deizm" düşüncesinin reddiyesi şeklinde nitelenebilecek bir mahiyet arz eden bu inancın, asıl itibariyle Allah'a noksanlık nisbetini gerektirmesi, "bâtıl" olarak nitelenmesini kaçınılmaz kılmaktadır.

Yaratma gücü, kendisi olmadığında yaratmanın da yok olduğu bir şarta dayanmaktadır. وأسروا قولكم أوجهروا به إنه عليم بذات الصدور "Sözünüzü gizleyin yahut onu açığa vurun (fark etmez). Şüphesiz Allah, sinelerin özünü (kalplerde olanı) hakkıyla bilir" (67/Mülk, 13) ayeti buna işaret etmektedir. Bu, yaratacağı şey yokken de yaratıcının onu bildiği anlamındadır (Nesefî, 2011, 94). Dolayısıyla "Allah'ın takdirini değiştirebildiği" sözünün, O'nun sonsuz kudret sahibi olması nedeniyle teorik olarak olumsuzlanacak bir yargı değilse de, pratikte Allah'a noksanlık nisbetini gerektiren anlamıyla farazî bir yargıdan ibaret olduğu anlaşılmaktadır.

5/Mâide, 64. ayette de belirtildiği gibi Allah'ı noksanlıkla niteleyen Yahudilerin bu söylediklerini "bedâ" olarak değerlendiren Sünnî düşünceye karşın, Allah'ın ilk kudretini değiştiremeyeceğini söyleyen Yahudilerin, "bedâ" inancını reddettiklerini ileri süren İmâmîyye, olaya tersinden bakmaktadır.

Yahudilerin, bedâyı Allah'ın ilk takdirinin dışında bir şeyi yaratma veya ona müdahale etme gücünün bulunmadığı anlamında, bir "deizm" inancını hatırlatır bir şekilde ortaya koydukları anlaşılmaktadır. Onlardan sonra Keysânîyye ve sonrasında da İmâmîyye'de ortaya çıkan bu inancın, içinde bulunulan şartlara göre farklı anlamlarda ve farklı amaçlar için kullanıldığı görülmektedir. İmamların sözlerinin güvenirliğine olan inancı sarsmamak gibi İmâmet Doktrininde ortaya çıkan kritik bir problem nedeniyle bu inanca sarılan İmâmîyye bunu, Allah'ın ilk takdirini, sonradan ortaya çıkan duruma göre değiştirdiğine yönelik bir anlamda kullanmaktadır. Bu noktadan hareket edildiğinde, Allah'ın kudretini sınırlandırarak bedâyı deizm tarzında ortaya koyan Yahudiler ile O'nun kudretinin sonsuzluğu ve etkinliğini bedâ olarak niteleyen İmâmîyye'nin, "Allah'a noksanlık nisbet etme" ortak paydasında birleştikleri sonucuna ulaşılmaktadır.

İmâmî düşüncede, aday imamın ölmesiyle imamın sözlerine olan güven sarsılması ve yeni imamın kim olacağı sorunlarını çözmek gibi önemli bir fonksiyon icrâ eden bedâ inancının bu işlevlerine, İmâmet Doktrinin tekâmülünden sonra ihtiyaç kalmamıştır. Bundan sonra dinî geleneğinde önemli bir yere sahip olan bu düşünceyi, tevhid inancıyla uyuşmayan "zuhûr" ve "hudûsu'r-r'ey" anlamının tam tersi bir şekilde Allah'ın ilim, irade ve kudret sıfatlarının etkinliğinin bir göstergesi olarak sunmaya gayret eden İmâmîyye, bu düşüncesini meşru bir zemine oturtmaya çalışmıştır. Bu gayretin de bedâyı, içerdiği olumsuz anlamından tezkîye etmeye yetmediğini gören İmâmîyye, son çare olarak onu, aklî ve dinî temellere dayanan "nesh"le özdeşleştirme yoluna gitmiştir.

2- Bedâ-Nesh Özdeşleştirmesi

Kelime olarak "iptal" manasında olan nesh, şerî bir hükmün daha sonra gelen diğer şerî bir hükümle kaldırılması şeklinde tanımlanmaktadır. Bir fiilin belli bir süreyle sınırlı bir maslahat içermesi ve İslâm'ın önceki şerîatleri neshettiği hususundaki icmâ neshin câiz olduğunun delilidir (Hıllî, 2001, 183).

Neshin dört şartı vardır. Bunlar: Nesh, nâsih, mensûh ve mensûh-anhtır. Neshin hakikati şerî bir hükmün yürürlükten kaldırılması olunca, "nâsih" Allah'tır. "Mensûh", yürürlükten kaldırılan hüküm, mensuh-anh ise bu hükme muhatap olan sorumlu kişidir. "Nesh" de Allah'ın, yürürlükteki hükmün kaldırılmasına yönelik sözü olmaktadır (Gazzâlî, t.y., II, 88).

"Nesh" konusu, Kur'ân' ما ننسخ من آية أو ننسها نأتي بخير منها أو مثلها "Biz herhangi bir ayetin hükmünü yürürlükten kaldırır veya onu unutturursak (ya da ertelersek), yerine daha hayırlısını veya mislini getiririz" (2/Bakara, 106) ayeti, Kur'ân'da neshin bulunduğunu göstermektedir. Nesh konusuna değinen İmâmî müellifler de konuya ilişkin yorumlarını bu ayetle temellendirme yoluna gitmektedirler.

Râfıza'nın çoğunluğunun neshi câiz gördüklerini belirten Eş'ârî (2005, 39-53), bir kısımının ise Allah'ın haber verdiği bir şeyin tahakkûkunu dilememesinin, bu iki haberden birinin yalanlanmasını gerektirdiği gerekçesiyle bunu câiz görmediklerini söylemektedir. Râfıza'nın, Allah'ın irade ettiği bir şeyde bedânın câiz olup olmadığı hususunda da ittifak üzere olmadığından söz eden müellif, neshi câiz görenlerin, bedâyı yalnızca Allah'ın bildiği hususlarla sınırlandırarak O'nun irade ettiği bir şeyi başlangıçta belirttiği şekilde yaratmaması veya bir hükmü emrettikten sonra onu neshetmesini "bedâ" olarak değerlendirdiklerini söylemektedir.

Hz. Muhammed'in şerîatindeki neshin takdim ve te'hirden ibaret olduğunu söyleyen Şeyh Sadûk (1971, 10)'a göre diğer kitapların Kur'ân ile neshedilmesi de böyledir. Bedâyı, Allah'ın yaratmaya başladığı bir şeyi yok edip onun yerine başka bir şeyi yaratması veya bir şeyi emrettikten sonra onu nehyetmesinin ardından yerine başka bir bir şeyi emretmesi olarak tanımlayan müellif, onun nesh ile özdeş olduğunu ifade etmektedir. Nesh için "Allah'ın, kulun maslahatı için bir vakitte emrettiği bir şeyi, yine bir maslahat nedeniyle başka vakitte nehyedip onun yerine başka bir şeyi emretmesi" tanımını yapan müellif, "kıblenin değişmesi" ve "kocası ölen kadının îddeti"ni buna örnek vermektedir. Bedâ ile neshi bu şekilde tanımladıktan sonra da şu neticeyi ortaya koymaktadır: Neshi ikrâr eden aslında bedâyı ikrâr etmiş ve Yahudilerin söylemini de reddetmiş olmaktadır (Şeyh Sadûk, 1927, 335).

İmâmî olmayan Müslümanların bedânın içeriğinden çok, lafzına itiraz ettiklerini söyleyen Şeyh Müfîd (1992a, 79-80)'e göre bedâ, Müslümanların nesh, ecel, rızık, amellerin artması ve eksilmesi konusunda söyledikleriyle aynı şeydir.

2/Bakara, 106. ayet delâletiyle Kur'ân'da neshin mevcut olduğunu belirten Şeyh Müfîd (1992a, 122-124), bunun indirilmiş bir ayetin iptali değil, ahkâm çerçevesindeki bir nesh olduğunu söylemektedir.

Allah'ın kitâbı için kendisinden başkasının misâl getirilmesini doğru bulmayan müellif, İmâmîyye'nin çoğunluğunun Sünnet'in, Kur'ân'ı neshetmediği görüşünde olduğunu belirtmektedir.

Nesh için nâsih ve mensûhun şerî olması, neshin muvakkat (geçici) olmaması ve şerî hükümlerde vakî olması şartlarını sırlayan Şerîf el-Murtazâ (2008, I, 176) da konuyu selefleriyle aynı doğrultuda ele almaktadır.

Bedânın, nesh gibi olduğunu belirten İbn Mutahhar el-Hıllî (2001, 188-192), nesh için vecih, vakit ve mükellefin birleşmesi şartlarını sıralamaktadır. İtikâdî emrin, fiilini de içermesi nedeniyle emir ve nehy ilişiklerinin değişebileceğini belirten müellife göre Hz. İbrahim'e oğlunu kesmesinin emredilip ancak bunun fiilen yaptırılmaması bunu göstermektedir. Buradaki emir ve fiilin neshten önce bir maslahat olması, sonrasında ise bu maslahatın değişmesi ihtimalinden söz eden müellif, İmâmîyye'nin ayetin ayetle veya ayetin mütevâtir Sünnetle neshini icmâen câiz gördüğünü söylemektedir.

Çağdaş İmâmîler de bedâyı, selefleri gibi neshle özdeşleştirme yoluna gitmektedirler. Konuyu, "Allah dilediğini siler…" (13/13/Râ'd, 39) ayeti bağlamında, seleflerinden gelen rivayetler çerçevesinde ele alan Rızâ el-Muzaffer (1951, 32-33), bedâyı "zuhûr" anlamında almaktadır. Bunun, Allah'a gizli olan bir şeyin açığa çıkması anlamında değil, daha önce verilmiş bir hükmün, neshteki gibi bir maslahat nedeniyle değiştirilmesini ifade ettiğini belirten müellife göre, bu anlamıyla bedâ, önceki şeriâtlerin İslâm'la neshi veya Hz. Peygamber'in getirdiği bazı hükümlerdeki neshle aynıdır.

M. Cevâd Muğnîyye (1904-1979), şerî hükümlerdeki nesh gibi tekvînî ve tabiî olaylarda da Allah'ın verdiği bir hükümden sonra bunu hariçte yaratmadan önce bu hükümden vazgeçmesi veya bunu değiştirmesinin mümkün olup olmadığını sormaktadır. Bilgisizliği gerektirdiği için kevnî (yaratmayla ilgili) olaylara ilişkin böyle bir durumun Allah'a nisbet edilmesinin câiz olmadığını vurgulayan müellif, "bâtıl bedâ" olarak adlandırılan bu hususun İmâmîyye'ye yamandığını söylemekte, bedâyı ecel, rızık, hastalık, sağlık gibi insanlara ilişkin durumlardaki değişimlerle sınırlandırmaktadır (Muğnîyye, t.y., 52-53).

el-Bedâ ayetü âzametillah adında bir kitap yazan Âlemulhudâ (2011, 171), konuyu daha ayrıntılı şekilde ele almaktadır. Bedâ konusunu Şeyh Sadûk ve Şeyh Müfîd'in yorumları doğrultusunda inceleyen müellif, bu hususta farklı bir düşünceye sahip değildir. Bedâyı neshle özdeşleştiren müellife göre nesh, bedânın aslındandır. Ancak ahkâmla sınırlı olan neshin, ilk hükmü ortadan kaldırıp yerine yeni bir hüküm getirmesine karşın, tekvînî konularla ilgili olan bedâ, daha önce takdir ettiği bir hususta Allah için yeni bir re'yin ortaya çıkması anlamındadır.

Bedânın tekvînî hususlarda vakî olup olmadığı konusunda, çağdaş İmâmî müelliflerin tam bir görüş birliği içerisinde olmadıkları görülmektedir. Bunu câiz görmeyen Muğnîyye, bedâyı insanî hallerle sınırlandırırken yaratma ve doğal olaylarda da bedâyı câiz gören diğer tüm müellifler ise Allah'ın insan ve evreni yaratması gibi her türlü fiilini bedâ kapsamına sokmaktadırlar.

İmâmî düşüncede bedâ inancının geldiği son aşama, bedâ-nesh özdeşleştirmesidir. M. Hasan Bahît (1854-1935), bedâ düşüncesini ilk ortaya koyan Yahudilerin bu hususa da iliştiklerinden söz etmektedir. Ona göre İslâm'a olan kinleri nedeniyle Yahudiler, neshin bilgisizlikten kaynaklanıp bedâyı gerektirdiğini söyleyerek Kur'ân'ın Allah'tan indirilme olduğu hususuna halel getirmeye çalışmışlardır. Yani, ilkin bedâ inancını ortaya koyarak Allah'a noksanlık nisbet eden Yahudiler, bu kez de bu düşünceyi Hz. Muhammed'in risâletini reddetmek için kullanmışlardır (Bahît, 2002, 10).

Her ne kadar İmâmîyye, bedânın önceden beri var olduğunu iddia etse de, İmâmet, sistemleşip imamların sayısı on ikiye sabitlendikten sonra "Allah'ın görüş değiştirmesi" anlamındaki bedâya, artık ihtiyacı kalmamıştır. Bunun yanında Allah'a noksanlık atfı gerektirdiği hususunda bir zihin karışıklığına yol açması nedeniyle maruz kaldığı eleştirileri de bertaraf etmek isteyen isteyen İmâmîyye, gelinen bu son aşamada, bedâ inancını neshle özdeşleştirme yoluna gitmiştir (Hakyemez, 2006, 38-40).

Neshi, ibâdetin uygulanma süresinin sona ermesinin açıklanması olarak tanımlayan Bağdâdî (1928, 226-227), bunu vasiyet zorunluluğunun iptali gibi "bütünsel iptal" veya namazda Kâbe'ye dönülmesi gibi "kısmî iptal" olarak ikiye ayırmaktadır. Aklen neshin reddinin bedâyı gerektirdiğine dikkat çeken müellife göre işlerin sonucunun insana gizli olması nedeniyle bedânın câiz görülmesi bir hatadır. Çünkü neshte, sürenin bitimiyle birlikte neshedilen fiil yasaklanmakta, böylece bedâdaki gibi taât mâsiyete, adalet de zulme dönüşmemektedir.

Bedâ inancı Allah'a noksanlık atfını gerektirirken nesh böyle değildir. Çünkü nesh, Allah'ın her şeyi en ince ayrıntısına kadar bildiğini, dolayısıyla emir ve nehyinde bunu gözettiğini göstermektedir. Başka deyişle nesh, Allah'ın mükemmelliğinin bir göstergesidir. Aynı hususa dikkat çeken Zürkânî (1367/1948), neshin ilimde değil, mâlumdaki (ilmin ilişiklerindeki) bir tebdil (yer değiştirme); tağyîrin (değişimin) de Yaradanda değil, yaratılandaki bir değişim olduğunu söylemektedir. Allah'ın ilminin her şeyi kuşattığına

dikkat çeken müellif, bu nedenle neshin, "devamı, vehimlerimizdeki terâhî (zamansal süreç) yoluyla karar kılan şerî hükmün sona ermesi" şeklinde tanımlandığına dikkat çekmektedir. Ona göre bedâ için açık bir defetme anlamı içeren bu tanım, neshin insanlar için bir tebdîl, Allah için ise mutlak bir beyân olduğunu ortaya koymaktadır (Zürkânî, 1995, II, 143-144).

Kur'ân ve Sünnet'i dikkate almadığından neshin bedâ gibi olduğunu düşünen Râfıza'nın, "Maslahatinin ve yeni bir re'yinin zuhûru olmazsa Allah hükümlerini neshetmez, öğretilerini değiştirmezdi" diyerek kafaları karıştırdığını belirten Zürkânî (1995, II, 143)'ye göre onlar, neshte Allah için gizli olan bir şeyin "zuhûr" etmediğini ve onda "hudûsu'r-re'y" bulunmadığını unutmuşlardır. Çünkü nâsih ve mensûh dâhil tüm hükümleri ezelde bilen Allah, bir hikmet veya geçici bir maslahat nedeniyle ilk hükmün mensûh olduğunu ve nâsihin de belirli bir vakitte, başka bir hikmet ve maslahat nedeniyle geldiğini bilmektedir. Hikmet ve maslahatın insanlara göre değiştiğini, Allah için ise her şeyin mâlum ve apaçık olduğunu vurgulayan müellif, neshteki tecdîdi, "Rabbin unutkan değildir" (19/Meryem, 64) ayetinin işaretiyle" Allah için bir "zuhur" değil, Allah'ın kulları için bildiği bir hususu açığa çıkarması" olduğunu söylemektedir.

Yahudiler ve Râfıza'nın, neshin bedâyı gerektirdiği hususunda birleştikleri görülmektedir. Bu hususa dikkat çeken Zürkânî (1995, II, 144), onların bu noktadan sonra yollarının ayrıldığından söz etmektedir. Müellife göre Yahudiler söz konusu gerekçeyle neshi inkâr ederken aynı gerekçeyle neshi isbâtta aşırı giden Râfıza ise buradan bedâya varmaktadır. Onların bu iddiasına kanıt olmaktan uzak olan 13/Râ'd, 39. ayeti, neshi Hz. Peygamber'e nisbet edenlere bir reddiye olarak Allah'ın ilim, irade ve hikmetiyle uyumlu şekilde, şerîatında dilediği şekilde tasarrûf ettiğini ve "tağyir" ve "tebdîl"in ilâhî ilimde değil, "malûm"da olduğunu ifade etmektedir. Bu ayette geçen "Ümmü'l-kitâp" ibaresi de onların söylediğinin aksine kendisinde "mahv" ve "isbât"ın olmadığı, hatta bunların da muvafakâtine dayandığı sabit bir mercinin Allah katında bulunduğunu ortaya koymaktadır.

İmâmîyye'nin nasları te'vîl edip neshe benzeterek onu bir inanç ilkesi haline getirme çabası, pek inandırıcı gözükmemektedir. Ayrıca konuları bakımından bedâ ile nesh arasında bir ilişki de bulunmamaktadır. Görünen odur ki, bedâ inanışı sadece İmâmîyye Şîası'na özgü bir inanç biçimidir ve sağlam dini naslara dayanmamaktadır. Bundan dolayı da diğer Müslümanlar tarafından kabul görmesi pek mümkün değildir (Aktepe, 2011, 114).

Şerî ve aklî temellere dayanan; Allah açısından bir beyan, kullar açısından ise bir değişim olan neshteki illet ve gayenin bedâda bulunmaması, ikisinin özdeşleştirilmesinin isabetli olmadığını göstermektedir. İmamların sözlerini vahye dayandırıp onlara yanılmazlık atfeden İmâmîyye'nin, pratikte işlemeyen bu durumu korumak amacıyla benimsediği bedâ düşüncesi, ilâhî ilmin mutlaklık ve değişmezliğiyle uyuşmamamaktadır. İmâmîyye'nin, bedânın içerdiği bu olumsuz anlamı perdelemek amacıyla ortaya koyduğu yorumlar, bu düşüncenin Allah'a noksanlık atfını içeren temel anlam çerçevesini ortadan kaldırmamaktadır. İmâmî düşüncenin, bedâ inancında bir noktada sabit kalmayarak gelişen olaylar ve değişen şartlar karşısında bu inancı farklı şekillerde yorumlamasının nedeni de bu olsa gerektir.

Sonuç

İmâmet Doktrini'nin dayandığı nas, tayin ve mâsumiyet, İmâmîyye'nin ilâhîyyâta dair inancının şekillenmesinde önemli bir rol oynamıştır. İmamın peygamber gibi Allah tarafından belirlenip peygamber tarafından tayin edildiği inancı, imamın peygamberle kıyaslanmasına yol açmıştır. Bu kıyaslamanın konusu olan hususlardan biri de ilim olmuştur. Başlangıçta imamın Hz. Peygamber'in ilmiyle donatıldığı şeklinde olan bu düşünce daha sonra imamın herşeyi bildiği, ona hiçbir şeyin gizli kalmadığı şekline evrilmiştir. Dolayısıyla, imamın geleceğe dair verdiği haberlerin doğruluğu, onun mâsumiyet ve ilmine olan güvenin sarsılmaması için zorunlu görülmüştür.

Peygamberlerin mâsumiyetinin imamın mâsumiyeti inancıyla şekillendiği İmâmîyye'de, erken dönemde peygamberler için "zelle" câiz görülürken, imam ise vahiyle düzeltilme imkânı bulunmadığı gerekçesiyle her türlü hata ve yanılmadan beri kılınmıştır. Hişâm b. el-Hakem'in ortaya koyduğu bu teori, usulû dönemde (Hicrî dördüncü asır) peygamberlerin de zellelerden beri oldukları şeklinde düzeltilmiş, böylece Hz. Peygamber'in mâsumiyeti imamın masûmiyetiyle eşit düzeye çıkarılmıştır.

İmâmîyye'nin, sözlerini vahye dayandırarak küçük-büyük her türlü hata ve yanılmadan beri kıldığı imamın önceden haber verdiği bazı şeylerin aksi şekilde gerçekleşmesi, bu fırkayı büyük bir çıkmaza sokmuştur. İmamın masumiyeti ve ona atfettiği üstün ilimden ödün vermeyen bu düşünce, onun ilminde ortaya çıkan söz konusu değişimi Allah'a havale etmekle bu çıkmazdan kurtulmak istemiş, böylece Allah'ın görüş değiştirdiğini ifade eden "bedâ" inancını benimsemiştir.

Allah'ın ilim, irâde ve kudretinin ezelî ve sınırsız olması, O'nun insanlar gibi fikir değiştirmesi veya önceden vermiş olduğu bir hükmü sonradan ortaya çıkan bir duruma göre bozması ya da değiştirmesinin

söz konusu olmadığını göstermektedir. Ancak imamın geçmiş ve gelecek her şeyi kutaşan çok üstün bir ilimle donatıldığına inanan İmâmîyye, onun haber verdiği bazı şeylerin farklı şekilde gerçekleşmesi nedeniyle imamın ilminde ortaya çıkan değişimin yönünü Allah'a çevirerek imamın ilim ve mâsumiyetine halel gelmesinin önüne geçmeyi amaçlamıştır.

İmamın ilmini vahye dayandıran İmâmîyye, onun ilminde ortaya çıkan değişimin kaynağı olmaktan tenzih etmekle söz konusu değişimin yönünü öz kaynağına, yani Allah'ın ilmine yöneltmektedir. Allah'ın ilmindeki bu değişim, ilâhî ilimle ilişkisi nisbetinde ilâhî irâde ve kudrete de uzanmaktadır. Böylece Allah'ın ilmi, bedâdaki değişimin mahalli yapılarak O'na noksanlık atfedilmektedir.

Allah'ın sıfatlarının ezelîlik, mutlaklık ve sınırsızlığıyla çelişen, dolayısıyla da O'na noksanlık nisbetini gerektiren bedâyı tam aksi yönde Allah'ın sıfatlarının kemâlinin bir göstergesi, tevhid inancının ve Allah'a kulluğun zirvesi mahiyetinde sunan İmâmîyye, imamların sayısının on ikiye tamamlanmasıyla birlikte ihtiyacının kalmadığı bu inancı "nesh"le özdeşleştirmeye gayret etmiştir. Ancak illetleri ve sonuçları benzer olmayan bu iki hususun özdeşleştirilmesi mümkün görünmemektedir. Çünkü geçici bir mashalat nedeniyle belli bir süre için konulan şerî bir hükmün, süresinin bitiminde başka bir hükümle değiştirilmesi anlamına gelen nesh ile Allah'ın farklı sebeplerle fikir/karar değiştirmesi anlamını içeren bedâ düşüncesinin benzer bir yanı bulunmamaktadır. Nesh, Allah açısından bir açıklama, kullar açısından ise bir değişim olarak tezahür ederken İmâmîler'in Allah'ın ilk takdirini sonradan ikinci ve yeni bir takdirle değiştirdiği anlamını verdikleri bedâdaki değişim ise ilâhî ilimle birlikte irâde ve kudretteki bir değişim şeklinde tezahür etmektedir. Dolayısıyla bedânın ezelî, sonsuz ve sınırsız olup değişimin mahalli olmayan Allah'ın sıfatlarıyla ilişkilendirilmesi, O'nu değişmin mahalli olarak görmek ve O'na noksanlık atfetmek anlamını içermektedir ki bu düşünce, naslarla ve tevhid inancıyla bağdaşmamaktadır.

KAYNAKÇA

Aktepe, Orhan (2011). Kelâm İlmi Açısından Bedâ Anlayışı. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 23, s. 97-116.
Âlemulhudâ, Muhammed Bâkır (2011). *el-Bedâ ayetu azâmetillah -Dirâsetun tahlîlîyye fi ilmillâhi teâlâ ve kudretihi ve'l-bedâ-*.(Derleyen: Ali er-Radevî, Meşhed: Menşurâtu'l-Velâye.
Altındaş, Mücteba (2013). Bir Kitap Olarak Levh-i Mahfûz ve Ümmü'l-Kitâb. *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, C. XI, S. 1, s. 221-242.
Âmilî, Muhammed İbnu'l-Hasan el-Hurr (1963). *el-Fusûlu'l-muhimme fi usûli'l-ümme -Tekmiletu'l-vesâil-*. C. I-III, Thk.: Muhammed b. Muhammed b. el-Hüseyn el-Kâinî, Muessesetu Meârifi'l-İmam er-Rızâ.
____ (1993). *Vesâilu'ş-Şiâ (Âlu'l-beyt)*. C. I-XXX, İkinci Baskı, Thk.: Müesessetü Âli'l-beyt), Kum: Müesessetu Âli'l-beyt.
Ayyâşî, Ebû'n-Nasr Muhammed b. Mesûd İbn Ayyâş es-Selemî es-Semerkandî (1991). *Tefsîru'l-Ayyâşî*. C. I-II, Beyrut: Muessesetu'l-Âlemî li'l-Matbûât.
Bahît, Muhammed Hasan (2002). *Aakîdetu'l-bedâ -arzun ve nakd-*. Gazze.
Bahrânî, Seyyid Hâşim (2006). *el-Burhân fi tefsîri'l-Kur'ân*. İkinci Baskı, Thk.: Hey'et, Beyrut: Muessesetu'l-Âlemî li'l-Matbûât.
Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdulkâhir Tâhir b. Muhammed (1988). *el-Fark beyne'l-fırak -ve beyânu fırkati'n-nâciye minhum-*. (Thk.: Muhammed Osman el-Hoşet), Kahire: Mektebetu İbn Sînâ.
____ (1928). *Usûlu'd-dîn*. İstanbul: Daru'l-Fünûn.
Bozan, Metin (2009). *İmâmîyye'nin İmâmet Nazariyesinin Teşekkül Süreci*. İstanbul: İSAM.
Cezâirî, Nîmetullah el-Hüseynî (2008). *el-Envâru'n-nû'mânîyye*. C. I-IV, Beyrut: Dâru'l-Kâri'.
Cürcânî, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Ali es-Seyyid eş-Şerîf (1938). *Mû'cemu't-tâ'rifât*. Thk.: Muhammed Sıddîk el-Minşevî, Kahire: Dâru'l-Fadîle.
Ebû Abdullah En-Nûmânî, İbn Ebû Zeyneb Muhammed b. İbrahim b. Câfer el-Kâtib el-Bağdâdî (2011). *Kitâbu'l-ğaybe*. Thk.: Faris Hassûn Kerîm, Kum: Dâru'l-Cevâdeyn.
Ebû Halef El-Kummî, Sâ'd b. Abdullah el-Eş'ârî (1941). *el-Makalât ve'l-fırâk*. İkinci Baskı, Nşr.: Muhammed Cevâd Meşkûr, İran: Merkez-i İntişarât-i İlmî ve Ferhengî.
Ebu'l-Hasen El-Kummî, Ali b. İbrahim (2013). *Tefsîru'l-Kummî*. C. I-III, (Thk. ve Nşr.: Muessesetu'l-İmam el-Mehdî), Kum.
Eş'ârî, Ebu'l-Hasen Ali b. İsmail (2005). *Makâlâtu'l-İslâmîyyîn –ve İhtilâfu'l-musallîn-*. Gözden Geçirilmiş Dördüncü Baskı. Tsh.: Helmut Ritter, Beyrut: en-Neşerâtu'l-İslâmîyye.
Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed et-Tûsî (tarihsiz). *el-Mustasfâ mine'l-ilmi'l-usûl*. C. I-IV, Thk.: Hamza b. Züheyr Hâfız, Suudi Arabistan: Şeriketu'l-Medineti'l-Münevvere.
Hakyemez, Cemil (2006). Bedâ Düşüncesi ve Şiî İmâmet Tartışmalarındaki Yeri. *Hitit Üniversitesi İlâhîyât Fakültesi Dergisi*, S. 10, s. 29-49.
Hıllî, Cemâlüddîn Ebu'l-Hasen b. Yusuf İbnu'l-Mutahhar (2001). *Tehzîbu'l-vusûl ilâ ilmi'l-usûl*. Thk.: Muhammed Hüseyin er-Radevî el-Keşmîrî, Londra: Menşurâtu Müessesesti İmam Ali.
İbn Haldûn, Velîyüddîn Abdurrahman b. Muhammed (2004). *Mukaddimetu İbn Haldûn*. C. I-II, Thk.: Abdullah Muhammed ed-Derviş, Şam: Dâru Yârub.
İbn Kays, Süleym el-Hilalî (1958). *Kitâbu Süleym b. Kays el-Hilâlî*. Thk.: Muhammed Bâkır el-Ensarî ez-Zencânî, Kum: Matbaâtu'l-Hadî.
İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmail b. Ömer el-Kureşî (1997). *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*. C. I-VIII, Thk.: Sâmî b. Muhammed es-Selâme, Riyad: Dâru'n-Tayyibe.
İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükrim (tarihsiz). *Lisânu'l-Arab*. C. I-XV, Beyrut: Dâru Sâdır.
İsfehânî, Ebu'l-Kasım Hüseyin b. Muhammed b. Muffaddal er-Râğıb (tarihsiz). *el-Müfredât fi garîbi'l-Kur'ân*. C. I-II, Thk.: Merkezu'd-Dirâsât ve'l-Buhûs, Mekke: Mektebetu Mustafâ Nizâr el-Bâz.
Kardan, Rıza (2018). *Kur'ân'da Ehl-i Beyt İmamlarının İmâmet ve İsmeti*. (Çev.: Kadri Çelik), İstanbul: Tesnim Yay.
Kuleynî, Muhammed b. Yâkûb (1990). *Usûlu'l-kâfî*. C. I-VIII, Tsh.: Muhammed Câfer Şemsuddin, Beyrut: Dâru't-Teâ'ruf li'l-Matbûât.
Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Ensârî (1950). *el-Câmî li-ahkâmi'l-Kur'ân*. C. I-XX, Kahire: Dâru'l-Kutubi'l-Mısrîyye.

Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Muhammed (2004). *Te'vîlâtu ehl-i's-sunne*. Thk: Fâtıma Yusuf el-Heymî, Beyrut: Muessesetu'r-Risâle.
Meclisî, Muhammed Bâkır (2008). *Bihâru'l-envâr li-durer-i ahbâri'l-eimmeti'l-ethâr*. C. I-CX, Beyrut: Muessesetu'l-Âlemî li'l-Matbûât.
Meyâncî, Muhammed Bâkır el-Melekî (2013). *Menâhicu'l-beyân fi tefsîri'l-Kur'ân*. C. I-XXX, Tsh.: Azîz Âl-u Tâlib, Tahran: Muessesetu'n-Nebe' es-Sikâfîyye.
Muğnîyye, Muhammed Cevâd (tarihsiz). *eş-Şiâ fi'l-mîzân*. Beyrut: Dâru'ş-Şürûk.
Murtazâ, Ali b. el-Hüseyn el-Mûsevi eş-Şerîf (2008). *Tefsîru Şerîf el-Murtazâ -Nefâisu't-te'vîl-*. Thk.: Müctebâ Ahmed el-Mûsevi, Beyrut: Mektebetu'l-Elemî li'l-Matbûât.
Murvârid, Mirzâ Hasan Ali (1971), *Tenbihât havle'l-mebde ve'l-meâd*. Tahkîkli Üçüncü Baskı, Meşhed: Muessesetu't-Tab' ve'n-Neşr.
Muzaffer, Muhammed Rızâ (1951). *Akâidu'l-İmâmîyye*. (İkinci Baskı). Necef.
Nesefî, Ebu'l-Muîn Meymûn b. Muhammed b. Muhammed b. Mûtemid el-Mâturîdî (2011). *Tabsırâtu'l-edille fi usûli'd-dîn*. Kahire: el-Mektebetu'l-Ezherîyye li't-Turâs.
Nevbahtî, el-Hasen b. Musa (2012). *Fıraku'ş-Şiâ*. Beyrut: Menşurâtu'r-Rızâ.
Pezdevî, Ebu'l-Yüsr Muhammed b. Muhammed el-Hüseyn b. Abdülkerîm (2013). *Usûlu'd-dîn*. Thk.: Hanz Peter Lens, Kahire: el-Mektebetu'l-Ezherîye.
Râzî, Ebû Abdullah (Ebu'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyn et-Taberîstânî (1981). *Mefâtîhu'l-ğayb*. C. I-XXXII, Beyrut: Dâru'l-Fikr.
Saffâr, Ebû Câfer Muhammed b. el-Hasen b. Ferrûh (2010). *Besâiru'd-derecât*. C. I-X, Beyrut: Şeriketu'l-Âlemî li'l-Matbûât.
Subhânî, Câfer et-Tebrizî (1968). *el-İlâhîyyât -alâ hude'l-kitâb ve's-sünne ve'l-akl-*. C. I-II, Derleyen: Hasan Muhammed Mekkî el-Âmilî. Kum: Muessesetu'l-İmam es-Sâdık.
Şahrûdî, Ali en-Namâzî (2014). *İlmu'l-ğayb*. (Çev.: Cevâd es-Seyyid Seccâd er-Radevî el-Kerbelâî), Thk.: Murtazâ el-Âdâdî el-Horasânî, Meşhed: İntişarâtu'l-Velâye.
Şeyh Müfîd, Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed b. Nûmân el-Bağdâdî (1992a). *Evâilu'l-makâlât*. Thk.: Şeyh İbrahim el-Ensârî, Kum: el-Mu'temeru'l-Âlemi li-Elfîyyeti'ş-Şeyh el-Müfîd.
____ (1992b). *Mes'eletun fi'l-irade*. Kum: el-Mu'temeru'l-Âlemi li- Elfîyyeti'ş-Şeyh el-Müfîd.
____ (tarihsiz). *Emâli'l-Müfîd*. Thk.: Ali Ekber el-Ğaffârî, Lübnan: Dâru't-Tiyâri'l-Cedîd.
Şeyh Sadûk, Ebû Câfer Muhammed b. Ali b. el-Hüseyn İbn Bâbeveyh el-Kummî (1927). *Kitâbu't-tevhîd*. Dördüncü Baskı. (Thk.: Hâşim el-Hüseynî et-Tahrânî), Beyrut: Dâru'l-Mârife.
____ (1958). *U'yûnu ahbâri'r-Rızâ*, C. I-II. Kum: Menşurâtu'ş-Şerîf er-Redî.
____ (1971). *Kitâbu'l-itikâdât*. (Thk.: Muessesetu'l-İmam el-Hâdî), Kum: Peyâm-i İmam Hâdî.
____ (1979). *Meâni'l-ahbâr*. (Tsh.: Ali Ekber el-Gaffârî). Beyrut: Dâru'l-Mârife.
Tabatabaî, Muhammed Hüseyin (1997). *el-Mîzân fi tefsîri'l-Kur'ân*. C. I-XXI, Beyrut: Muessesetu'l-Âlemî li'l-Matbûât.
Taberî, Ebû Câfer Muhammed b. Cerîr b. Yezid (1994). *Tefsîru't-Taberî -min kitâbihi câmiû'l-beyân an-te'vîl-i âyi'l-Kur'ân-*. C. I-VII, Thk.: Beşâr Avâd Mârûf ve İsâm Fâris el-Harastânî, Beyrut: Muessesetu'r-Risâle.
Tabersî, Ebû Ali el-Fadl b. Hasan (2006). *Mecmeû'l-beyân fi tefsîri'l-Kur'ân*. C. I-X, Beyrut: Dâru'l-Murtazâ.
Tahânevî, Muhammed Ali (1996). *Mevsû'atu' keşşâfi ıstilahâti'l-funûn ve'l-ulûm*. C. I-II, Thk.: Ali Dahrûc, Trc.: Abdullah el-Hâlidi, Beyrut: Mektebetu Lübnan Naşirûn.
Tûsî, Ebû Câfer Nâsıruddîn Muhammed b. Muhammed el-Hasen (1956). *et-Tibyân fi tefsîri'l-Kur'ân*. C. I-X, Thk.: Ahmed Hatîb Kasîr el-Âmilî, Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâs el-Arabî.
____ (1986). *el-İktisâd fimâ-yeteâllak bi'l-itikâd*. İkinci Baskı, Beyrut: Dâru'l-Edvâ.
____ (2002). *Kitâbu'l-ğaybe*. Beyrut: Menşurâtu'l-Fecr.
Zürkânî, Muhammed Abdülazîm. (1995). *Menâhilu'l-irfân fi ulûmi'l-Kur'ân*. C. I-II, Thk.: Fevvâz Ahmed Zümerli, Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî.